

# الاعلام والأخلاق التطبيقية للصحفي في عصر ما بعد الحداثة


الأستاذ الدكتور

**عطا الله الرمحين**




# الاعلام والأخلاق التطبيقية

# للصحفي في عصر ما بعد الحداثة

# الاعلام والاخلاق التطبيقية للصحفي في عصر ما بعد الحداثة

تأليف

أ.د عطا الله الرمحين




الطبعة الأولى
2014




كل الحقوق محفوظة

١٨٩,٦٥

الرمحين، عطا الله عسكر

الإعلام والأخلاق التطبيقية للصحفي في عصر ما بعد الحداثة/عطا الله عسكر الرمحين.ـ عمان مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع،٢٠١٣.

(  ) ص.

ر.أ. : (٢٠١٣/٨/٢٩٨٦).

تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

جميع حقوق الملكية الأدبية محفوظة ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إدخاله على الكمبيوتر أو على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر والمؤلف خطيا

ISBN : 978 - 9957 - 33 - 366-9 (ردمك)




مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع

شارع الجامعة الأردنية – عمارة العساف – مقابل كلية الزراعة – تلفاكس 5337798 6 00962

ص . ب 1527 تلاع العلي – عمان 11953 الأردن

e-mail : halwaraq@hotmail.com

www.alwaraq-pub.com - info@alwaraq-pub.com

# المحتويات

## المقدمة

يقدم هذا الكتاب للقراء معلومات منتظمة في مجال القضايا الحيوية والملحة والجدلية الخاصة بعلم الأخلاق المعاصر. وإن الحاجة لهذه المعلومات هامة للغاية وكبيرة، وخاصة بالنسبة للطلاب الذين يدرسون الإعلام وعلم الأخلاق والإعلام بشكل خاص، وذلك لأن الأدبيات الجيدة في هذا المجال قليلة وصعبة المنال، أما تعميم الدراسات ذات الطابع الخاص (التي تمس جانب واحد من هذه المشكلة مثلاً) يشكل مسألة معقدة للغاية وأحياناً غير قابلة للحل. لذلك إن مواد هذا الكتاب الذي بين أيديكم قادرة على إكمال واتمام بعض البحوث الإعلامية في مجال توصيف الإعلام و علم الإخلاق التطبيقي في وضع ما بعد الحداثة علم الأخلاق التطبيقي و الإعلام بأدبيات بحثية معاصرة، وأيضاً قادرة على أن تكون الدليل في سيل هذه الأدبيات. عدا ذلك إن هذا الكتاب يشجع القارئ المتمعن على توسيع مجال معرفته الأخلاقية، الأمر الذي يحدث بدوره إمكانية الإبداع الأخلاقي والأدبي المستقل وتحديد الموقف الخاص من هذه المسائل أو تلك .

إن فكرة الكتاب وتركيبته البنيوية مرتبطان، قبل كل شيء بالتركيز على تقديم التصور الأول (ذي الأولوية) للقارئ في مجال السياق الأخلاقي لأية مجموعة المقصود من الموضوع هنا. إضافة إلى إن اختيار الموضوع ذاته يتم حسب مبدأ أعلى درجات الحدة والأهمية له ليس فقط في حدود أي نوع من أنواع علم الأخلاق المعاصر، بل السياق الاجتماعي- الثقافي الأكثر اتساعاًبعبارة أخرى، إن محتوى الكتاب يمس بغالبيته ما يسمى بالقضايا ( المفتوحة ) .

التي خصوصيتها توصف بالتفصيل في الفصل الأول («في مجال البحث عن المعالم الأخلاقية»)، أما المعنى الأساسي « تفك شيفرته » من دون أية صعوبات منذ البداية. القضايا « المفتوحة » مفتوحة للنقاش، أي ليست لها حلول واحدة .

ومن مواقع جدلية وذات دلالات متعددة ومواجهة وبديلة يصطدم قارئ هذا الكتاب بحالة أنه، من جهة أولى، يصعب بعض الشيء عملية استعاب

المعلومات الأخلاقية ( الأدبية )، ومن جهة ثانية يحدث امكانية متكاملة تماماً بالنسبة إلى الشخصية المتنامية أخلاقياً للاختبار الحر والبرهنة العقلانية على وجهة النظر الخاصة .

إن عدم الترادفية يظهر، بالمناسبة، في مسألة وضع أو حالة الإعلام و علم الأخلاق التطبيقي المعاصر، ذلك لأن حدوده غير ثابتة ومتحركة. وهناك آراء متنوعة بخصوص وضعه في المعرفة الأخلاقية بشكل عام ودرجة الاستقلالية وتصنيف الأنواع وتابعيتها. وبدون الخوض الآن في دقة المناقشات حول هذا الموضوع ( انظر المواد حول هذا الموضوع في فصل « الإعلام ومسائل علم الأخلاق البيولوجي » )، ويمكن الإشارة إلى أن مؤلف هذا الكتاب موجه نحو تأويل وتفسير علم الأخلاق المعاصر لمجال جديد نسبياً ومتطور بسرعة عاصفة ولذلك غير محدد بصورة كافية للمعرفة الأخلاقية التي خصوصيتها الرئيسية الاعتماد على الدراسة الموجهة للقضايا العملية البحتة التي تعد أكثر حيوية بالنسبة لهذه المرحلة من الوجود البشري. وإن كان مجمل هذه القضايا خصوصياً بما يكفي ويشكل بعضاً من التكاملية، فيشكل نوع خاص لعلم الأخلاق المعاصر مثل (الأخلاق البيولوجية، الأخلاق البيئية، الأخلاق أو علم أخلاق الإبداع العلمي الخ). إلا أنه هناك تلك القضايا التي لا تستطيع أن تكون موضوعة في أطر نوع ما واحد من أنواع علم الأخلاق التطبيقي المعاصر بغض النظر عن «النزعة العملية » والأهمية والحيوية الراهنة . عدا ذلك إنها غالباً ما لا توجد ضمن حدود علم الأخلاق التطبيقي وحتى علم الأخلاق بشكل عام، ذلك لانها توحد في ذاتها جوانب متعددة جداًمن نوع آخر : سياسية، حقوقية، اقتصادية وغيرها. ( إليكم مثلاً قضية الإعدام ). إضافة إلى ذلك إن الإدراك الأخلاقي للقضايا من هذا النوع تتمتع ( على الأقل في المستقبل ) بإمكانيات كبيرة جداً في مجال تركيب هذه الجوانب في الإدراك النظري المتناسق أكثر أو أقل الذي يعود إليه « المصير » الفعلي للظواهر المثبتة من قبل هذه القضايا. من المحتمل جداً أن هذا الكتاب الذي يصور البعض منها يستطيع إقناع القراء بأهمية فكرة استقلالية

الأخلاق وبالتالي أولوية التفكير الأخلاقي عند تأويل و تفسير ليس فقط لتلك القضايا الفريدة، بل والأخرى غيرها من القضايا « المفتوحة » التي مكونها الأخلاقي يعبر عنه بوضوح كاف .

كتبت فصول الكتاب من قبل المؤلف وهي متناسقة، من حيث الأسلوب، والبنية الداخلية للمواد، و بقراءة إثبات المحاكمات العقلية المحددة. ومع كل ذلك، إن كل الفصول مجتمعة تشكل كلاً معيناًمتكاملاًمبني على وحدة المضمون والموضوع والتركيب والمنهجية .

إن الكتاب بالدرجة الأولى موجه للطلاب في الجامعات والمعاهد الذين يدرسون الإعلام و علم الأخلاق ، وللمدرسين للمواد الأدبية و لجميع القراء.

# الفصل الأول

# في مجال البحث عن المعالم الأخلاقية



# الفصل الأول

# في مجال البحث عن المعالم الأخلاقية

لعله لابد من استباق محاولة البحث في المعرفة الأخلاقية عن معالم ثابتة ما في سبيل إدراك قضية الإعلامو علم الأخلاق التطبيقي ولو بوصف موجز ومعمم لقراءة ما يسمى بالقضايا « المفتوحة » التي تعد الموضوع الرئيسي الذي يهتم به مؤلف هذا الكتاب .

وهكذا ما الذي اذاً يوحد القضايا التي تسمى بالقضايا « المفتوحة « ؟ قبل كل شيء، بالطبع، « حداثتها »، أي حيويتها الواضحة جداً، وبالمطابقة لمتطلبات الحياة الراهنة. في غضون ذلك، إن منابع هذه القضايا يمكن أن تكون «قديمة » للغاية (مثل، التأمل في عقوبة الإعدام أو في التقدير الأخلاقي للخروج الحر من الحياة مترافقاً بالوعي الأخلاقي على مدى التاريخ – تاريخ نشوئه ). لكنها تكتسب أهمية خاصة في نهاية القرن العشرين تحت تأثير الوقائع الاجتماعية المتغيرة التي إما توتر المسائل السابقة واما تحدد نشوء مسائل جديدة. وان إدراك ، ونقل، حقيقة الخطر البيئي (بما في ذلك إمكانية الوسط الذي يعيش فيه الإنسان ) يحتم نشوء علم الأخلاق البيئي، وإن المنجزات العلمية تستفز البحث عن آليات « الرقابة الأخلاقية على العلم »، وان تطور الطب (مثال، إمكانية الإبقاء على الحياة في الجسد حتى بعد موت المخ) يركز على جوانب جديدة من ال. ( cyuyuga (وغير ذلك. ولابد من الإشارة بشكل خاص إلى أن الوضع « الحالي » للقضايا المفتوحة « تدعم من قبل فهم ليس فقط حيويتها الراهنة، وانما المستقبلية أيضاً بناءً على كل شيء سوف تزداد في المستقبل المنظور.

وان الصفة الجوهرية العامة لهذه القضايا تتمثل في الحدة النقاشية التي غالباً ما تكتسب شكل المواقف البديلة (« مع« و« ضد « ). والتي يكون الحل الوسط بينها مستحيلاً. وبعبارة أخرى إن الوصف بكلمة « مفتوحة « مرتبط في هذه الحالة

بالذات بعدم انتهاء النقاشات، الأمر الذي بفضله تكون هذه القضايا مفتوحة فعلاً للأنواع الممكنة من التفسيرات بما فيها صياغة الموقف الشخصي لأي إنسان، ذلك لأنه تقترح عليه عملية البحث عن نتيجة جاهزة ذات معنى عام. (في هذا المعنى « مغلقة « ).

عدا ذلك، إن كل القضايا « المفتوحة « تتعرض لنقاش إعلامي خاص في علم الأخلاق المعاصر الذي يقر بوضعه « التطبيقي « والذي يرفض، كقاعدة، المستوى المنحرف للارتكاسية الأخلاقية في مصلحة « التقارب من الحياة ». إضافة إلى أن هذه القضايا « لا توضع » في مثل هذا المجال الضيق بالنسبة لها، ومن دون شك تخرج خارج حدود المعرفة الأخلاقية بالذات، منتقلة إلى مستوى ( درجة) المسائل الإجماعية ذات الأهمية التي تتطلب التركيز السياسي والتثبت القانوني، لاسيما أن الأخير يزيد أكثر من حدة مناقشتها وقناة الشغف المرافقة لها.

ويمكن عد إرجاع هذه القضايا « المفتوحة » (في درجة متنوعة ومن زوايا مختلفة) إلى قضية قيمة الحياة الإنسانية وصلاحيات المجتمع والفرد في مجراها (اما في توقفها ) الخلفية ذات المضمون التي توحد القضايا « المفتوحة ». وإن هذا يسمح بالافتراض أن الجانب الأخلاقي لهذه القضايا يمكن أن يكون ليس فقط مثبتاً كعنصر محدد، بل ويقدم أفضل الفرص لإيراد جوانب أخرى (اقتصادية، حقوقية، شمولية وغيرها) إلى وحدة متوازية اكثر أو أقل.

أما فيما يتعلق بالفوارق بين قضايا « مفتوحة » محددة « فإنها، بالطبع، موجودة وبأعداد لا يستهان بها. فان قضية الإعدام مثلاً تمثل بصورة منفردة عموماً، ذلك لأنه لا يوجد هذا النوع من علم الأخلاق التطبيقي الذي يعلن عن حقه الاستثنائي بدراستها. ومن الممكن (ويجب) النظر في هذه القضية في سياق أخلاقي أوسع، ذلك لأنها مرتبطة جوهرياً بعدد كامل من القضايا التقليدية والأهم

بالنسبة للمعرفة الأخلاقية (معنى الحياة، الخير الاجتماعي والشخصي، الحرية الأخلاقية وغيرها ).

وان القضايا « المفتوحة « الأخرى (المعروضة في هذا الكتاب بخاصة ) تشكل ميادين خاصة وخصوصية دراستها تتركز على الأغلب في أطر هذا النوع أو ذلك من أنواع علم الأخلاق التطبيقي المعاصر. وتقع جملة المسائل المرتبطة بالصحة الجسدية والسيكولوجية للإنسان وبالنشاط المهني الخاص المتناسب معها في صلب اهتمام علم الأخلاق البيو - طبي. وفي مجال نظر علم الأخلاق البيئي تجد مسائل من نوع آخر مجتمعة حول علاقة الإنسان المتبادلة والطبيعة وكأنها تجذب إلى الحياة الأخلاقية تلك المواضيع التي يتجاهلها علم الأخلاق التقليدي عادة. ومع ذلك من الصعب إيجاد بارومترات أخلاقية ثابتة لإدراك الجوانب الأخلاقية للمجال الإعلامي الذي يعد كواقع جديد وجزئياًمن المحتمل أن ينبثق من هذا ذاك الجزء من المعرفة الأخلاقية الذي يسعى لأن يحدد ذاته بشكل من الأشكال في هذا المجال والذي لم يجد حتى الآن « اسماً » واضحاً له. عموماً، يبدو أحياناً. أن الوعي الأخلاقي وكأنه يضيع أمام الكثرة الكثيرة من جديد العصر الحديث ويبدو في وضع إن الوعي الأخلاقي وكأنه يضيع أمام الكثرة الكثيرة من جديد العصر الحديث ويبدو في وضع لا يستطيع فيه حل تناقضاته القانونية، ولا يستطيع أيضاًأن يحيط بها بشكل مقبول وتنظيمها لاخراجها الدقيق. في هذه الأثناء إن الوضع لا يستقر أبداً، بل على العكس، يتفاقم، وكأنه يسعى إلى نسف شهرة أي تحليل نظري لأية ظواهر اجتماعية. مثلاً الشهرة والغموض وحتى بعض من لاعقلانية الأفعال الإرهابية المعاصرة بدت كهزة الأسس لوحة القيم في العالم (على الأقل لوحة من هذه « اللوحات « ). التي قلما تقنع الاستغاثة بثوابتها القاعدية.

فكيف يمكن في هذه الظروف « وضع « مشكلة الإرهاب في علم الأخلاق التطبيقي ؟ لاجواب واحد ليس على هذا السؤال فقط، بل وعلى أسئلة عديدة

أخرى (الأمر الذي سوف يقتنع به قارئ هذا الكتاب ). إلا إن الحالات من هذا النوع (يطلب الجواب بقوة وإصرار والجواب ذو المعنى الواحد لم يعثر عليه بعد )، لم تكن أبداً عائقاً أمام تطور المعرفة الأخلاقية التي توصف دائماً بنصف المتغيرة إنها على الأرجح شجعت على تغير شكلها. لذلك من الممكن توقع أن علم الأخلاق التطبيقي لم يضعف في المستقبل، بل وعلى العكس من ذلك سوف يكثف جهوده البحثية.

وهكذا. منذ المرحلة الأولى من وصف القضايا « المفتوحة » اصطدمنا بعدد كبير من الصعوبات التي تترك لنا الأمل في تبسيط الحالة حسب التحرك نحو مستويات التحليل الأكثر عمقاً.

ومع ذلك بتوجيه الأنظار بسرعة إلى خصوصيتها وبالإشارة مرة أخرى إلى بعض الشرطية لمثل الدلالة الاصطلاحية عليها سنحاول المتابعة.

إن التنوع الموضوعي وخصوصية القضايا « المفتوحة » ووضعها المختلف في علم الأخلاق التطبيقي المعاصر لا يستثنى البحث عن بعض من الأساس المنهجي العام الذي يسمح إن لم يكن بحل هذه القضايا فوراً، فانه على الأقل يسمح بطرحها بدقة للنقاش اللاحق وكان الحماس الأول لعلم الأخلاق التطبيقي الذي ولد في القرن العشرين مرتبطاً برفض هذا البحث، أي التخلي عن الميتا - نظرية التي بالنسبة لها كان علم الأخلاق التطبيقي تطبيقاً بالذات، أو بعبارة أخرى، لم يكن مستقلاً بالكامل. وكان هناك توهم بإمكانية إحداث مثل هذه المعرفة الأخلاقية التي تخرج القضايا النظرية والمجردة خارج الأقواس ويتركز حصراً على المسائل المحددة والحالات الخاصة محاولة تنظيم هذه العفوية التجريبية بشكل « علمي »وليس « نظري ».

إن السعي « لقطع » المستوى المعياري للأخلاقية عن شرائحها العليا (أو الأعمق ) قد بدا مشكوكاً به جداً، ذلك لأن أية محاولة لتنظيم المظاهر الدقيقة

المحددة للأخلاق تكون مستحيلة من دون المبدأ المعمم مهما كان البحث عنه في داخل التجربة التجريبية (خارج الارتكاسية عليه ) صعب المنال الأمر. الذي يدفع حرفياً الباحث إلى الخروج خارج حدود « المعيارية الخالصة » في سبيل الإشارة مع ذلك إلى الموديل النظري الفكري لإدراكه.

وتختبئ وراء كل هذا قضية علاقة المعرفة الأخلاقية المتبادلة مستوياتها الميتا- والمعيارية، وبصورة أبسط بين النظرية والتطبيق. وهناك تصاميم فكرية عديدة ذات درجات مختلفة من التقصير بهذا الصدد( ويكفي التذكير بالتقليد الإيجابي الجديد الذي عنصره الأخلاقي المكون يدور حول هذه المسألة ). التي معناها كان من الجاذبية بمكان اختصاره هذا الإقرار البسيط جداً : « لاشيء أكثر تطبيقياً من النظرية الجيدة »، - ولولا الإساءة والتناقضات المتناهية في الحياة الأخلاقية الحية التي كشفت عن القدرة على الإهمال من قبل أية نظرية واختيار« الأسوء » عن قصد، وتحويل « الجيدة » إلى « سيئة » (تشويه الأفكار بالأفعال ) أو « السيئة » إلى « جيدة » (بهدف دافع الحماية وتبر ير الذات ) وغيرها الخ. ومع ذلك، إن البحث عن الأساس (البرهان ) النظري المثمر( « الجيد » في مجال نجاح استخدامه النظري بالذات ). يعد بالنسبة لعلم الأخلاق التطبيقي المعاصر مدركاً اكثر فأكثر وحاجة ملحة تفرض التوجه إلى القدرة الفكرية الكامنة المتراكمة من قبل علم الأخلاق خلال تاريخه كله، وليس فقط التوجه إلى تلك المراحل التي تسمى عادة مثل « غير الكلاسيكية » و « ما بعد الكلاسيكية »، ومن الواضح تماماً إنه من المستحيل العثور في تاريخ المعرفة الأخلاقية على النظرية المتكاملة التي تشكل أساساً لمنهجية علم الأخلاق التطبيقي المعاصر. ويعني البحث في تركيب أفكار مختلف الظواهر الأخلاقية، وعن هذا سيأتي بعد قليل، أما الآن سنتحدث عن مصاعب هذا البحث.

وهكذا إن ضرورة التوجه إلى تاريخ علم الأخلاق مفهوم. فماذا يمكن إن يعطينا هذا التاريخ ؟ فيمكن النظر إليه من جوانب مختلفة وانتقاء ما يتناسب كثيراً أو قليلاً مع توجهات المشاهد الفكرية الخاصة (المتكونة )، وإلى ذلك غالباً ما يكون ميالاً إلى تفسير ما اختاره بالطريقة المريحة أكثر. وبالتأكيد،

ان المحاباة في تفسير المادة التاريخية – الأخلاقية ستصبح عاجلاً أم آجلاً واضحة، ولكن حتى الباحث « خالي الغرض » في هذا يصطدم بعدد كامل من الصعوبات الجوهرية الكبيرة. ولعل الصعوبة الرئيسية بينها مرتبطة بتعددية المعرفة الأخلاقية وبغياب الوحدة الفكرية الواضحة بعض الشيء عن محدثيها بخصوص أي قضية عملياً. ويبدو من الوهلة الأولى أن علم الأخلاق الذي وكأنه يسعى إلى التغلب على نسبية معرفة الحياة الأخلاقية المعينة يجيب بشكل غريب عن نسبة معرفته الخاصة. وبالتأكيد، وفي أطر سلم معين واتجاه محدد وتعليم معين توجد عادة طريقة لمواجهة التقلبات الذاتية للقنوات الأخلاقية بمساعدة إثبات ما هو ضروري، أي ما هو قادر علىأيصال «اللوحة » المتأرجحة للحياة الأخلاقية إلى الوحدة والثبات « ولتكن نسية » لكن هذا لا يفقد أبداً المعرفة الأخلاقية بشكل عام تعدديتها وتنوع مضمونها. ولعل هذه الخصوصية من الممكن تماماً اعتبارها « جيدة جداً » أن قصدنا حرية الخيار الأخلاقي الفردي « الشخص » للحياة الأخلاقية. لكن في سياق حاجة علم الأخلاق التطبيقي للمعالم النظرية الثابتة فتستوعب وكأنها عائق.

وعند تطور هذا الموضوع يمكن الإشارة إلى انه حتى في علم الأخلاق « الكلاسيكي » نكتشف مواقف متناقضة بعضها للبعض الآخر بشكل تام بصدد مسألة، مثلاً، التقدير الأخلاقي للانتحار (ان نقطة الانطلاق أثناء تفسير مثل هذه القضية « المفتوحة » مثل ال. ybmaragwl ) أقل « تنوعاً » منها في علم الأخلاق «مابعد الكلاسيكي ». ولنقل إن فيثاغورس قد أفترض أن « الحكيم لا يتخلى عن

الحياة « أما (ceura) وقال : « الافضل الموت بكرامة من العيش من دونها ».
و لاسيما ان البديل للمواقف من هذا النوع في التطور اللاحق لعلم الأخلاق لم يسوء بل على العكس، يجد الأخلاقيون براهين أكثر فأكثر مثل «pro »
و « contra » للخروج من الحياة بصورة طوعية.

إليكم مثلاً آخر. بالرغم من أن فكرة قيمة الحياة البشرية بذاتها تكتسب مع تطور علم الأخلاق في ذاتها أهمية متناهيه، وتفسر في مختلف الظواهر الأخلاقية بشكل مختلف مؤدية بخاصة إلى تأكيدات مختلفة فيما يتعلق بقضية « مفتوحة » أخرى وهي قضية الأعدام. فمثلاً يتخذ ي. كانط الذي من الصعب الشك بغياب الإنسانية لديه موقف « pro »، أما ماركس الذي وكأنه يؤيد سياسة أكثر قسوة وتشدداً في مسألة الأخلاق (على الأقل بمعناها الاجتماعي ) ينتقد المثالي الألماني على رواسب الثأر، متخذاً موقف « cantro ».

وهناك الكثير الكثير من الأمثلة من هذا النوع حتى ضمن حدود الوعي الأخلاقي من النموذج الأروبي الغربي، هذا دون الحديث عن خصوصية التصورات الأخلاقية الشرقية.

وبالمناسبة، إن محاولات ممثلي « علم الأخلاق الشمولي » في القرن العشرين لتوحيد الشرق والغرب على مستوى الصياغة الأخلاقية مدهشة جداً وجذابة في مجال التحديث، وهيهات امكانية الاعتراف بها بأنها ناجحة : ولم يتحقق التركيب الفكري الأصلي لنوعين من النقاشات حتى عند أ. شفايسر ، وبالرغم من أن « الأخلاق الخاصة بالتبجيل قبل الموت » يستحق كل احترام في سياقات أخرى. ويمكن عند توفر الرغبة، تعقيد الوضع أكثر بالتذكير بالنزعة الصدامية الحتمية للتصورات القيمية المرتبطة بـــ «عدم التصاق «أنظمة الأخلاق من مختلف المستويات في التطور (مثلاً بالتجسيد العملي للارشادات الأخلاقية التي تمليهاالديانات « القديمة » و« الحديثة « ). وعموماً، ينشأ أحياناً حتى إغراء العودة

« إلى الوسط ذاته »، أي، في هذه الحالة إلى الشكل الأولي للأفكار الأخلاقية التي أشار اليها (في التقليد الأروبي ) الصوفيون بصيغة ليست معقدة : « الرأي يدير العالم »، ذلك اثناء عملية تثبيت كل ما أمكن من أبعاد « التنوع » الأخلاقي. عندئذ ان كل طريق تطور المعرفة الأخلاقية يمثل على شكل حلقة، أما العودة إلى نقطة الانطلاق (البداية ) تؤكد فائضه وعدم ضرورته (أو « الحاجة » اليه) فقط كفهم للخطأ ). فهل نستطيع التهاون مع هذه النتيجة الحزينة، مع أننا نشعر بحدسنا عدم شرعيتها ؟ من المحتمل أنه لابد من النظر إلى تاريخ المعرفة الأخلاقية بصورة مغايرة، أي أن نحاول العثور خلف التعددية على شيء ما شامل، على تلك الحبات من المعنى العام التي من الممكن أن يعثر عليها في النماذج الملموسة « للحياة الصحية » ان هريناها كما يجب.

الا أننا سوف نؤجل الآن لوقت آخر تحقيق مثل هذا المعنى في سبيل تقديم للقارىء أولاً الفاتورة التجريبية المحددة التي تعكس « عالم الآراء » الحقيقي والمعاصر (وأدق مقطعاً من مقاطع هذا العالم الممكنة ) لاولئك الناس الذين درسوا علم الأخلاق وتأملوا بصورة خاصة معناه وأهميته التطبيقية وشذوذ القدرة الفكرية الكامنة. ومن الأسهل القول أن الحديث سيدور حول محاكمات الطلاب العقلية (من كليات الإعلام والفلسفة وأقسام الاعلام والاتصالات )، الذين تعرفوا على الموادالتاريخية – الأخلاقية وحاولوا صياغة آراءهم الخاصة بصدد موضوع تقديرها.

قبل كل شيء لابد من تنظيم وترتيب آراء الطلاب كيف يجب أن نفهم الأهمية العملية للمعرفة الأخلاقية وكيفما تظهر ان ربطنا الأهمية العملية لعلم الأخلاق بما أنه « يوجه دراسه لادراك قيمة المبادىء الأخلاقية ويؤثر على النشاط العلمي لها كذات للاخلاقية ». فان هذه الأهمية العملية لا تستدعي الشك تقريباً عند أحد. على أية حال. ان عدم قبول علم الأخلاق بسبب عدم فائدته الشخصية

لايمكن أن يكون أساساً كافياً لتقديزة السلبي، وذلك لأن علم الأخلاق « غير ملزم بتقديم الثمار النفعية الفورية للإنسان والإنسانية »، انه موجه لحو المستقبل ولا يفترض أية نتائج مادية ».

ويربط الطلاب فائدة المعرفة الأخلاقية في المجال الروحي بالإمكانيات البناءة في سبيل تطوير الوعي والتحسين الذهني (على الأقل) والأخلاقي (إن أصبحت المعرفة قناعة ) وفي سبيل الهام الحياة، وبالتالي، الرفعه الروحية للإنسان.

ويشير العديدون إلى أن تأثير علم الخلاق على الوعي فقط لا يكفي، ذلك لأنه ليس « تصميماً عقلياً فقط »، وانما هو مكرس للتأثير على تصرفات وأفعال الناس، ولأجل التحضير « للقيام بالخير » كمظهر أخلاقي للإنسانية ولمواجهة الشر، وللإشارة إلى طريق العلاج من العيوب. «حتى إن كان الإنسان لا يهتم على الإطلاق بمود يل الحياة الكريمة التي يقترحها عليه الزمن – فأن علم الأخلاق يعطية كمية هائلة من المعرفة والآراء والتجارب التي عندما يركبها يستطيع إيجاد المجموعة المناسبة له بالذات التي تمليء حياته بالمعنى.

وإن التأثير على أنك لست وحيداً في تأملاتك »، وانتقاء « حسب ذوقك » نقطة ارتكاز ما ثابتة للنشاط الأخلاقي. وفي أية حالة ان الاطلاع على المعرفة الأخلاقية يسمح بفهم أن الارشادات الأخلاقية أفضل من مبادىء « الفائدة القريبة والملائمة التي تؤدي إلى نتائج مرعبة ».

يوجه الطلاب الأنظار ليس فقط إلى أهمية علم الخلاق الشخصية، إنما إلى أهميته الاجتماعية مشيرين إلى قدرته (ولتكن محدودة بفعل الظروف الاجتماعية) على التأثير على المعايير الأخلاقية والتأثير على نتائج بعض الأحداث الأجتماعية، وتحسين المناخ الأخلاقي في المجتمع والخ. عدا ذلك، ان علم الأخلاق ينظر اليه عادة كوسيلة أساسية للخروج، خروج البشرية من الحالة المتأزمة، أما فيما يتعلق

بأهمية الأولية في مجال القضايا « المفتوحة » لعلم الأخلاق التطبيقي المعاصر، فإنها معترف بها من قبل الجميع.

ولابد من الإشارة إلى ان تضامن الطلاب في التقدير الإيجابي للأهمية العملية لعلم الأخلاق (ومن المدهش كان عدد المشككين بهذا قليل للغايية ) يتركز على قدر كبير على التصور (المدرك كثيراً أو قليلاً ) من الانسجام لهذا النوع الشاذ من المعرفة مع التوجهات القيمة الشخصية ) أي ان تعدديته تستوعب كشيء ما ايجابي ومطابق تماماً لخصوصية مادته.

وإن عممنا آراء الطلاب تحت رعاية مسألة « بماذا ترتبط أهمية علم الأخلاق؟ »، فيمكن وصف هذا على الشكل التالي. قبل كل شيء لا أحد يشك بضرورة تدريس علم الأخلاق في جميع المؤسسات التعليمية العليا، أما البعض فيتوقع أن « علم الأخلاق ضرورية لئولئك الذين لا يدرسون أبداً. بيد أنه في سبيل « أن تقوم المعرفة الأخلاقية بدورها التطبيقي لابد من توفر مجموعة متكاملة من الشروط. وهي مثلاًان هذا الدور يرتبط بطريقة استيعاب المعرفة : الدراسة المستقلة للأدبيات المناسبة والتعرف إلى علم الأخلاق بمساعدة المدرس لهما خصوصيتهما، وبظروف محددة أخرى (بما فيها الظروف الاجتماعية - الثقافية).

وتعد أكثريية الطلاب بحق جاهزية الشخصية لاستيعاب المعلومات الأخلاقية العامل الرئيسي: « يستطيع علم الأخلاق مساعدة أي شخص، لكن فقط في تلك الحالة، عندما يبحث هذا الشخص عن المساعدة ».

ومن الهام في هذه الأثناء ادراك ان « المعرفة الأخلاقية لاتؤثرعلى الشخص كالتنويم المغناطيسي، يجب قبولها وطبخها والخروج باستنتاجات مناسبة ومن ثم تنسيق أفعالنا ». وبعبارة أخرى، إن الشرط الأساسي الحتمي لفاعلية المعرفة الأخلاقية هو الاستيعاب الداخلي العميق و « القبول » به، وان التعددية للمعرفة الأخلاقية في هذا المعنى تبدو مرة أخرى خيراً، ذلك لأن كل فرد يستطيع انتقاء

الأكثر انسجاماً معه بالذات: « إن الإنسان » يأخذ » من مختلف النظريات ماهو أقرب لأخلاقة الخاصة به.

وهكذا، ان المعرفة الاخلاقية خارج الاستيعاب الداخلي العميق «وإنسابه» الى الذات إلا أن الاستيعاب الداخلي العميق وانتسابه إلى الذات » لاتعمل » أمر الزامي، لكنه ليس شرطاً كافياً، ذلك لأن الأكثرية، مع اعترافها بصحة الكثير من الأفكار تنسى بعد ثانية وجودها، إما لأنها ببساطة غير قادرة على استيعابها كمبادئ للسلوك «( وبالمناسبة، ان هذا النوع من الناس بالذات، حسب رأي صاحب هذه الفكرة، يجيب بلا على السؤال عن الأهمية العملية لعلم الأخلاق ). عدا ذلك يعد الطلاب الجهود الارادية واتقانه عملية مواجهة مختلف أنواع المغريات والكثير غيرها ضرورية بالنسبة للأقلمة العلمية لعلم الأخلاق.

أما فيما يتعلق بمجال الملحق » استيعاب » المعرفة الأخلاقية فان التوجه الرئيس هو » للذات » (مع فهم ان هذه » للذات » في الحياة ترتبط حتماً مع قاعدة » للآخرين ». في الحقيقة هناك أيضاً آراء أخرى، واحد منها يلصق حتى إلزامية استخدام المعرفة الأخلاقية » للآخرين » بالذات: » ان تصورنا ان الاخلاق هي الطب، فان الطبيب هو الإنسان الذي يمتلك استراتيجية الإحداثيات القيمية للنشاط الحياتي (الدواء )، وان لم يعالج الناس في غضون ذلك، فان هذه جريمة.

عند التفكير بالأهمية التطبيقية لبعض الأفكار التي تشكل القدرة الفكرية الأخلاقية الكامنة المرتبطة، خاصة،

بزمن ظهورها، ان الطلاب يتضامنون في آرائهم حول أن » عمر » الفكرة لا يؤثر تأثيراً مباشراً على إمكانيات استخدامها العملي. وعلى الرغم من أن كل الأفكار كانت بنات زمانها. .. انها اليوم أيضاً تعيش في مجتمعنا »، بعبارة أخرى، تشكل المجموعة من الأفكار الاكثر أهمية التي تبقى دون تغيير تقريباً، لكن » انتقاء هذه أوتلك من الأفكار وظلالها، ان » اللون » يحدد بالزمن التاريخي ». وتتمتع كل

أفكار الأخلاق بحق الوجود وكلها تحفظ في المعرفة الأخلاقية وكأنها تنتظر ساعتها عندما ستصبح مفعلة ومطلوبة.

وان اختلاطها يستوعب من جديد كخير : « كل الناس جيدون، واختر حسب ذوقك ».ان المؤلف عندما يشرح موقفه يلجأ إلى المناظرة الممتعة، مقارناً ميدان المعرفة الاخلاقية برف الكتب الذي توجد عليه كل الأفكار والنظريات، و لاسيما أن «خروج» كل كتاب جديد إلى النور مشروط بالظروف الاجتماعية الثقافية وغيرها من العوامل الأخرى. « يحصل في النتيجة » المجموعة من الكتب « الفريدة التي في استقلاليتها تشكل مع ذلك لوحة متكاملة واحدة يمكن إدراكها بشكل صحيح فقط بعد امتلاك تصور واضح عن كل كتاب لذلك لا يغطى ولا كتاب أبداًحتى بقليل من الغبار، ذلك لأنه يكون مطلوباً دائماً. وان كل جيل قادم سوف يتغذى بنهم من تجربة أسلافه، وسوف يجد فيها معناه الخاص، ويضيف ويصحح « النواقص » التي يعثر عليها واما ان يندهش من حيوية الأفكار القديمة ».

إن بعض الطلاب يشيرون إلى أن استخدام الأفكار الأخلاقية « القديمة » ليس ببساطة نقلها إلى الحاضر، وانما أقلمتها مع واقائع الحياة المتغيرة، لذلك هناك احتمال فقدان المعنى الأولي للفكرة أو تغيير جوهري أقل من ذلك، والا انها لن تقوم بدورها التطبيقي. وفي كل الحالات، إن المعرفة الأخلاقية « لاتقوم »، ذلك لأنها تشكل مجالاًمفتوحاً للتأويل الذي نتيجة لاستخدامه تخرج هذه الفكرة أو تلك إلى المقدمة مزيحة إلى الظل مؤقتاً سابقاتها من الأفكار الأمر الذي لايعني «قدمها » : أن الفكرة « تكون في اجازة » فقط – وعند اضافتنا إلى لوحة المقارنات الممتعة التي لجأ اليها الطلاب من الممكن إيراد واحدة أخرى : « انني أعتذر وأطلب السماح من علم الأخلاق، لكن لا أعلم لماذا تنتابني الرغبة في مقارنة المعرفة الأخلاقية مع الرغيف والفطائر والحلويات الأخرى في « محل حلويات » الأخلاق، حيث لم

يعرضوا عن قصد دليل الأسعار، ويكون علمياً أن «أستفسر عن الثمن » محدداً ما الذي يعجبني ».

وفيما يتعلق بمستقبل تطور المعرفة الأخلاقية إن الطلاب يعبرون عن آراء متنوعة : بعضهم يأمل بالتركيب الشامل الممكن لكل المواد الأخلاقية، وآخرون يعتبرون هذا التركيب قليل الاحتمال والأهم أنه « ضار »، ذلك لأنه يؤدي إلى الحد من حرية الخيار الشخصي للأفكار والنظريات حسب الذوق الشخصي ».

ومع ذلك لاأحد يشك في أن التركيب المحدد للقدرة الفكرية للأخلاق هو مقدمة حتمية للتطور اللاحق لعلم الأخلاق التطبيقي ولحل قضاياه « المفتوحة » بشكل خاص.

لقد كانت نتائج تحليل الآراء الطلابية ممتعة في جميع المقاييس. قبل كل شيء إن الآراء تعد بحد ذاتها اثباتاً اضافياً على فائدة علم الأخلاق، ذلك لأن التعرف به يطور من دون شك الوعي الأخلاقي الشخصي والقدرة على المحاكمة العقلية على اعمق المستويات، إن لم تكن المستويات العادية والتصورات الحياتية البحتة، والأهم، هو أقلمة الأفكار الأخلاقية مع الحياة. وهذا بدوره يشترط فهم خصوصية المعرفة الأخلاقية المعبر عنها في الأعمال الطلابية بطرق مختلفة الأمر الذي يعد قيماً، ذلك لأن لا أحد لايحاول يحرز ذاك المعنى « الصحيح »، وإنما يحاول ويسعى إلى التأويل الابداعي المستقل. في الوقت نفسه إن الطلاب عند صياغتهم موقفهم الخاص وتصورهم الجيد للنسبية المعرفية والحالة المتغيرة للعالم الأخلاقي والأدبي يكشفون عن اتقانهم ( أو على الأقل السعي نحوه ) التقاط معنى ما عاماً في اختلاط المواد الأخلاقية. ويمكن النظر في توجه مثل هذا النوع خاصة السعي إلى التغلب على المغريات، مغريات الأنانية الخالصة كشاهد (الأمر الذي يجد ذاته يعد عاملاً رئيسياً للتطور الأخلاقي )، لكن في سياق احتياجات هذا الفصل من الكتاب انه يتمتع بأهمية تلك الخلفية التجريبية (غير الكبيرة من حيث الحجم،

لكنها مقنعة للغاية ). التي تؤكد على إمكانية البحث عن شيء ما عام (مشترك ) يختفي وراء تعددية التصورات الأخلاقية.

وهكذا، لقد آن أخيراً أوان تحقيق تلك الفكرة التي أشير إليها مرات عديدة في السابق. ومع اللجوء إلى الرأي الشهير والاشارة بحذر إلى أن «مادامت الأنظمة والمدارس والنظريات تتغير، تتكون في القاع طبقة مترسبة من الحقائق الأدبية في جوهرها الأبدي »، سنحاول العثور في المعرفة الأخلاقية على هذه « الطبقة المترسبة ». وفي الحقيقة لابد من الحديث فوراً عن أن « الحقائق الأبدية » هي لاشيء، واشكالية جداً، أضافة إلى أنها حماسية للغاية، لذلك ان الحديث سيدور حول محاولة إظهار ذاك المعنى الشامل والمشترك للمعرفة الخلاقية الذي يكون مرتبطاً، بالتأكيد، ليس بخصوصية مظاهرة الملموسة، وانما بفكرته المنظمة كما يقال.

إن علم الخلاق أو « الفلسفة العملية » كان دائماً يمارس دراسة ظاهرة الأخلاق وبناء مشاريع حياة الإنسان « الصحية » (الحياة المتوجبة ). في غضون ذلك إن الأخلاق لم تكن بمثابة قيمة مادية بحد ذاتها، أي إن المعرفة عنها كانت تثبت ببساطة، وكانت تستخدم في سياق تحديد الارشادات الحياتية العملية. وان القضيتين مع كل الاختلافات الممكنة مرتبطان ببعضهما لدرجة انهما يمكنهما أن تبدوان من وجهة نظر معينة أنهما باستطاعتهما استبدال بعضهما الأخرى أو حتى الانصهار في الثابت الواحد الذي حماسه يكون منعكساً في سؤال كانط الشهير: « ماذا علي أن افعل ؟.

إن آلية توظيف « الفلسفة العملية » من الممكن تصورها (مع التبسيط المعين بالطبع ) كواحدة معقدة منتظمة « للفكرة المنظمة » المذكورة أعلاه التي تعطي التوجه الرئيسي للارتكاسية الأخلاقية، ومصدر الطاقة لهذه الارتكاسية الذي يوقظ نشاطه الدائم، وجملة « أقفال الأمان » (« الفرامل ») التي لاتسمح بالابتعاد كثيراً جداً عن الأهداف الاستراتيجية وبالوقت نفسه تحمي الأخلاق من تدمير ذاتها.

وبثابة العنصر الثاني لهذا التصميم الشرطي يكون على الأرجح التناقض الشهير كما هو ضروري وجوهري الذي لا يسمح للفكر الأخلاقي و. « الهدوء » والذي يحفز على البحث عن أشكال لإنسانية الخيال والواقع. أما فيما يتعلق ب. « الفرامل »، فإنها يمكن أن تتمثل في التوجهات الفكرية التي تحد لدرجة معينة من التفكير الأخلاقي. ومنها مثلاً « سلخ » التعسف، الأمر الذي بناء عليه إن مختلف التأويلات للحرية الأخلاقية تشمل بصيغة واسعة قدمها المثاليون العرب والأجانب - « الرفض الإرادي للإرادة الذاتية »، وشجب الوسائل « الوسخة » لتحقيق الأهداف الأخلاقية، والدعم الفكري لنظام الممنوعات المنعكس في المعايير الأخلاقية المعروفة للجميع وغيرها. إن التفكير الأخلاقي، بالطبع، يحاول من حين إلى آخر التخلص والخروج خارج حدود هذه المحدوديات، إلا أنه، وتحت تأثير الآثار السلبية (الحقيقة أو االمصححة ) الفعلية، وأيضاً تحت تأثير النتائج النظرية المناسبة التي تدمر أسس البناء الاخلاقي ، ويكون مضطراً مرة أخرى للقبول بها « كتأمين » خاص يحمي من تدمير الثوابت الاستراتيجية، وبالتالي، علم الأخلاق كماهو.

ومن الهام الإشارة إلى أن المعرفة الأخلاقية تعكس (وتعبر ) خصوصية الموضوع الأساسي لاهتمامها، الا وهي الأخلاق، وكأنها تستعير آلية لتوظيفها. ويمكن وصف هذه الآلية بالارتباط المتبادل لبعض من

«الجمع الكامل » الذي يعطي استراتيجية التطور، و « الحشوة الحماسية » التي تضمن التجسيد الحقيقي لهذا التطور الذاتي، و « الجمع الضامن » الذي يدعم أمن كل النظام. ففي «الجمع الكامل» ان المكان المركزي يعود إلى «الفكرة المنظمة» التي تثبت معنى الأخلاق في مظهره الأقصى كما يقال. وان هذا ينحصر على الأرجح في أن الأخلاق مدعوة للمساعدة على استقرار المجتمع الإنساني وعلى تثبيت والتأكيد على قيمة الإنسان الذاتية. (بالمناسبة، هنا تمكن الإشارة إلى الارتباط

الفطري وفي نفس الوقت إلى تناقضية العناصر الفكرية لهذا المعنى للأخلاق، الامر الذي يظهر العدد الكبير من التصادمات الأخلاقية الواقعية). وأن معارضة الخير والشر التي يمكن النظر اليها كمقطع معين لتناقض ما يجب وما هو جوهري الذي له أهمية خاصة في مجال التجسيد العملي للاخلاق تكون بمثابة «الحشوة الحماسية» الخاصة للحياة الأخلاقية. وان « الجمع الضامن » يشكلل جملة من الموانع والارشادات بصدد السلوك الأخلاقي الموجب.

وتظهر دينامية المعرفة الأخلاقية التي تشكل بشكل معقد انعكاساً أيديولوجياً مباشراً ومنظماً للحياة الأخلاقية في تأويل استراتيجية « الحياة الصحيحة » (ان نظر اليها كعنصر مستقل نسبياً « للفكرة المنظمة » للاخلاق ). ويمكن هنا أيضا الكشف عن مجموعة الافتراضات التي تكون مؤسسة من قبل فكرة تحقيق الذات عند الشخص، وبعض « الطاقة » المرتبطة بتناقض التوجهات الحياتية المركزية، والأنتقاء المعين « للفرامل » للحماية من الانحطاط الأخلاقي المحتمل.

مفهوم أن مثل هذا الموديل المتجرد لدينامية الأخلاق وعناصرها المكونة لمعانيها والأساسية يبسط إلى درجة معينة ويوحد ها وبالتالي، يخش الواقع الأدبي والأخلاقي. ومع ذلك انه يتمتع بالقدرة الكافية على الصراخ الذي يسمح بالنظر إلى مجال المعرفة الأخلاقية من زاوية معينة تضيء على تلك «الطبقة المترسبة» ذاتها التي أخذنا بالبحث عنها.

ويمكن تثبيت هذه « الطبقة بانها المعنى المذكور للأخلاق المرتبط باستقرار المجتمع الإنساني وبتأكيد قيمة الإنسان على المستوى الأكثر تجرداً للتحليل. وأنه بالذات قادر على أن يكون بمثابة مقياس عام للغاية لقيم الحياة الأخلاقية، وبالتالي، أساس لقاعدة علم الأخلاق التطبيقي (بما في ذلك في مجال قضاياه « المفتوحة »).

ان هذه «الفكرة المنظمة « (بخلاف أية فكرة أخرى أقل « شكلية « ) تتضمن إمكانيات كامنة لتركيب كل المواد الأخلاقية في سياق احتياجات علم الأخلاق التطبيقي، وللنقل اللاحق للموديل المتكون إلى مستويات محددة أكثر وأكثر مقتربة في نهاية المطاف من الممارسة الفعلية والتي تسمح باقتراح مشاريع تنظيمها « الصحيح « المبرهنة والمسموح بها أخلاقياً. ويمكن النظر في «هذه الفكرة المنظمة« كاتجاه استراتيجي للتفكير الأخلاقي الذي يجبب عليه أن يحدد أي أنواع للتصميم النظري في مجال المعرفة الأخلاقية.

وان طبيعتها المجردة بالمناسبة تشترط الدرجة الممكن بحدها الأقصى لحرية الابداع الأخلاقي، ذلك لأنها لاتحد منها بواسطة الأوامر المتشددة، لكن فقط تشير إلى النظام العام بحده الأقصى للإحداثيات الذي يجب أخذه بعين الاعتبار لأهداف «عدم الحاق الضرر « بالأدب والأخلاق.

عند اللجوء إلى التبسيط من الممكن تقديم « العمل « لهذه «الفكرة المنظمة« على الشكل التالي: كل ماهو (المبادىء، المعايير، الأفكار المحددة، الأفعال الحقيقية وغيرها) يساعد على استقرار المجتمع البشري وعلى تأكيد قيمة الشخصية بشكل الاتجاه «الصحيح «للتفكير والسلوك. وميدان « الايجابي أخلاقياً «، وكل ما يخالف (يدمر، يعيق الوجود ويهدد والخ) القيم الأساسية المشار اليها يبدو خارج الاعتماد الايجابي أخلاقياً.

ان هذه « الفكرة المنظمة « هي الدليل بكل مافي هذه الكلمة من معنى، الذي استخدامة العلمي يكون صعباً للغاية حتى بالنسبة للأفراد « المتقدمين « في مجال الوعي الأخلاقي (بالرغم من أن ذلك لايعد مستحيلاً الأمر الذي يمكن التأكد منه على مثال محاكات الطلاب العقلية ). لذلك لابد من بعض التحديد لهذا المستوى المنهجي للتفكير بمساعدة إظهار« الجسر « الفكري الخاص في المعرفة الأخلاقية الذي من جهة يعتمد على الأساس الإستراتيجي المشار اليه، ومن جهة

ثانية، القادر على أن يتناسب مع احتياجات علـم الأخـلاق التطبيقـي ذي الطبيعـة الأقل تجرداً. ومفهوم أن حل هذه المسألة أمر جدي للغاية وكثير الـصعوبة ويخـرج خارج حدود الجهود البحثية-الفردية ، لذلك من الممكن في هذه الحالة الاشارة فقط إلى أشباح النموذج الفرضي « للجسر » المذكور، وبالاعتماد على المواد التاريخيـة – الأخلاقية والأخذ في الحسبان عدم إمكانية التحديد إلى درجـة كـبيرة وبالاسترشـاد بالنموذج المصور أعلاه، لابد قبـل كـل شـيء مـن تثبيـت أهميـة فكـرة اسـتقلال الأخلاق الذاتي.

ان الإثباتات النظرية في علم الأخلاق (وهي الأعمق لـدى كـانط ) والاثـار السلبية للإهمال الفعلي بهذا الأمر

تسمح بـالخروج بالاسـتنتاج حـول عـدم الـسماح بـــ « بالانتقـاص » مـن الأخلاق أو خاصة إخضاعها الكامـل لأيـة منظمـات أخـرى مهمـا كانـت هامـة. وهكذا، مثلاً، « لايجوز رفع المؤسسة السياسية إلى مستوى المرجـع الأخلاقـي فـان الضرر الممكن الناتج عن هذه التبديلات يكمن ليس فقط في توسيع المجال عن عمد وفي الزيادة المضاعفة لقدرة القرارات السياسية . وأن الأخطر هو في إنكار الأخلاق التي في حقائقها البسيطة

التي أقرها عقل واحساس وشعور كل انسان تعـبر عنـه بالـذات عـن الخـير العام وعن القواعد الأساسية فعلاً.

للحياة الأجتماعية. وبذلك يـضيع الأسـاس المـتين للبنيـة القيميـة للـوعي، وتسقط نقطة ارتكاز التقـدير الاجتمـاعي ». وبالتـالي، ان الاعتمـاد علـى أولويـة النظام الأخلاقي يعد « صحيحاً » من حيث المبدأ في حالة النـزاع بـسبب اصـطدام النظم المختلفة لدوافع السلوك (الأمر الذي لعلم الأخلاق التطبيقـي علاقـة بـه في التأمل في القضايا « المفتوحة ».

وترتبط بهذا كله مسألة امكانية (عدم امكانية ) التبرير الأخلاقي لهذا الشكل أو ذاك من الاختيار التي لها علاقة مباشرة تماماً مصادمات علم الأخلاق التطبيقي المعاصر. وان تفسيرها يفترض ابراز نوعين أساسيين لفهم معنى التبرير الأخلاقي كإعطاء شيء ما (توجه فكري، معيار، مبدأ السلوك، الفعل والخ ) وضع الخير وكاعتراف بشرعية الشر الأصغر (للحؤول دون الأكبر ) وجعله بمثابة منفعة نسبية. . وان الاختلاف بين هذين النوعين يعد هاما جداً بالنسبة للتفكير بالقضايا « المفتوحة »، ذلك لانه يردع (بالخيال طبعاً ) المصادقة الأخلاقية على الشر في حال حتميته وبذلك بالذات يحافظ على الوعي الأخلاقي ويحميه من الالباك الكامل عندما يصبح الخير والشر غير قابلين للتميز.

وعند التطرق للسياق الاصطلاحي للقضية المنظور بها نؤكد على فائدة التفريق بين مفهومي « الخير » و « المنفعة » ففي تاريخ علم الأخلاق انهما (مع وجود الامكانات اللغوية ) نسبوا بشكل مختلف، إلا أن فهم المنفعة الآن كدلالة على القيمة الايجابية لاي شيء مهما كان وفهم الخير كتعبير عن الايجابي – الأخلاقي يعتبر بناءً بالنسبة للدراسة اللاحقة لموضوع علم الأخلاق ليس فقط على المستوى التطبيقي بل وعلى المستوى النظري أيضاً فيمكن مثلاً، الاعتراف حتى بأشكال العنف المتطرفة بأنها منفعة في ظروف معينة وعند الاستخدام لنقل الدوافع البراغماتية (أي من حيث الجوهر يمكن اعتبارها شراً اضطرارياً. )، لكن لايجوز منحها وضعية (حالة ) الخير في أية حالة من الأحوال.

من الواضح ان التفكير بهذا الموضوع يدفع إلى « الخروج إلى مشهد » مشكلة تناسب أهداف ووسائل العمل التي تعد معقدة للغاية وليست ذات دلالة واحدة كي تستطيع أن تأمل هنا بتحليل جدي لها مهما كان صغيراً، الا أن عدم المساس بجوهرها الأخلاقي أبداً يمكن أن يكون غير صحيح أيضاً. وبالعودة إلى فكررة القيمة الذاتية للأخلاق في تعبير عنها تختلف بعض الشيء، نشير أولاً إلى أن علم

الأخلاق لايجب أن ينصح باستخدام الأخلاق ذاتها كوسيلة، ذلك لأن « فكرتها المنظمة » تعلن عنها بأنها قيمة ذات أولوية. وثانياً، ان المعرفة الأخلاقية متضامنة بما يكفي في أنها لا تستطيع أن تكون مبرراً أخلاقياً (في معنى الحصول على وضع الخير ) لما يسمى بالوسائل « القذرة » لأية أهداف مهما كانت. لذلك عندما يدور الحديث عن تبرير الوسائل بالهدف تكون المشكلة وكأنها تنتقل من المجال الأخلاقي إلى حياة أخرى (قانونية وسياسية وغيرها ). وهذا الوضع يجب أيضاً أن يلعب دوراً هاماً في النقاشات بصدد القضايا « المفتوحة ».

إن تعيين جزء من « الفكرة المنظمة » التي نؤكد فيها القيمة الذاتية للشخصية (الفرد ) يفترض طرح مبدأ الإنسانية كأحد الثوابت المركزية لعلم الأخلاق التطبيقي المعاصر. وجوهر هذا المبدأ كأمر عملي قد عبر عنه كانط على الشكل التالي : «افعل هكذا كي تكون دائماً متخذاً موقفاً من الإنسانية في شخصك وفي شخص أي شخص آخر وايضاً كما من الهدف وأن لاتتخذ موقفاً أبداً منه وكأنه وسيلة فقط. إن عمق هذه الفكرة يفترض امكانية تأويلها الـ nocwbepuatulmoui ، الا أنه في هذه الحالة من الأفضل الإشارة إلى بعض الأمور. وان مبدأ الإنسانية (المبدأ الإنساني ) الذي يعد الإنسان القيمة العليا والأعلى يحرم استخدامه لوسيلة لأي هدف. حتى ان كان هذا ما يسمى « بالمصلحة الحكومة » أو « مصلحة الدولة » أو « المنفعة الاجتماعية » التي، بالمناسبة، غالباً ماتبدو في النقاشات حول القضايا « المفتوحة » تصاميم خيالية ما. زد على ذلك، ان تحقيق فكرة الإنسانية لا تفرض فقط إدراك الإنسان لقيمته الذاتية الخالصة الأمر الذي يفهمه الكثيرون، إضافة إلى أنه جذب من الناحية السيكولوجية – الانفعالية، لكن والاعتراف بمثل هذه القيمة الذاتية «لأي انسان آخر » الأمر الذي يحقق في وعي الناس بصعوبات كبيرة جداً. (غالباً ان هذه الظروف بالذات تشترط عدم الجدوى المطلقة للنقاش العلني لمسألة حكم الإعدام ،مثلاً ). وان مثل هذا التأويل للإنسانية قد أظهر من فاعليته الحقيقة في أكثر أنواع

علم الأخلاق التطبيقي تنوعاً وإن أهميتها تنفرز من دون شك، ويمكن أن تكون فكرة أهمية التعليل عند تحليل مختلف الحالات المتأزمة التي تفترض التابعية المناسبة بين الدوافع والمحفزات للنشاط والدور ذي الأولوية للتعليل الأخلاقي بالمقارنة مع نماذجها الأخرى بمثابة تعيين المبدأ الإنساني.

وفي الوقت ذاته لا يجوز تجاهل أو عدم الانتباه للجانب الآخر من الإنسانية الذي ينعكس في تأويلاته تلك التي تعتمد على فكرة كانط. الأمر هنا محصور في أن الوضع القيم بذاته، وبالتالي، الحق في « التشريع الذاتي للإرادة » يعلن عنهما بتطبيقهما على الإنسان القادر على ادراك ذاته كمثل للانسانية، وليس على الإنسان الموجه حصراً إلى أنانيته. وفي هذا الظرف بالذات فقط تستطيع قيمة الإنسان الذاتية أن تكون منسجمة مع ذاك الجزء من « الفكرة المنظمة » الذي يشار اليه كعامل استقرار للمجتمع الإنساني، وفي حال العكس، أن الثابت الطبيعي بالنسبة للانسان الخاص بالتعسف سوف يكون بمثابة عامل مخل بالاستقرار حتماً، العامل الذي يدمر مجال الحياة الأخلاقية. وهكذا، ان منع التعسف (أو على الأقل شجبه أخلاقياً ) يبدو دليلاً فكرياً هاماً آخر لعلم الأخلاق التطبيقي المعاصر الذي، بالمناسبة، « يعمل » بما يكفي من النجاح فيه (مثلاً كأساس من أسس استراتيجية انشاء القوانين الأخلاقية المهنية ) وأخيراً لايجوز عدم التذكير بالفكرة « النافذة » بالنسبة لعلم الأخلاق الخاصة بالطريقة الدقيقة في تحديد « قياس » أية ظاهرة أخلاقية (الخيرون، المسؤوليات والخ )، التي يتبع منها مباشرة تلك الحاجة إلى التكاملية عند تحقيق التقدير الأخلاقي في المجالين الخاص والعام وبالتطبيق مع دراسة القضايا « المفتوحة » دراسة القضايا « المفتوحة » إن هذه الحاجة يمكن استخدامها على شكلين : بمثابة توجه نحو ضرورة تركيب كل جوانب القضية (الحقوقية، الاقتصادية وغيرها وفي سياق الجهود التحليلية على المستوى الأخلاقي بالذات.

وان من بعض الارشادات الفكرية الموصوفة في هذا الفصل من الكتاب لا تستنفذ، بالتأكيد إمكانيات المعرفة الأخلاقية بشكل عام في التأثير بصورة بناءة على تطوير نوعها التطبيقي المعاصر. وان البحث عن الارشادات النظرية نفسه يتمتع أيضاً بوضع القضية « المفتوحة » التي لا تغلقها بأي شكل من الأشكال ولا في حالة من الأحوال الأفكار المطروحة على القارىء. وبالعكس انها ينظر بها كدعوة خاصة لكل من يهتم بهذا للابداع الأخلاقي المستقل. وتخضع لهذه المهمة الفصول التالية في هذا الكتاب أيضاً التي توفر الإبداع الفردي « بالدعم الإعلامي » ذي الطبيعة الأكثر تحديداً.

# الفصل الثاني

# الإعلام و مسائل علم الأخلاق البيئي



# الفصل الثاني

# الإعلام و مسائل علم الأخلاق البيئي

## 1 ـ الإعلام و مادة علم الأخلاق البيئي ومواضيعه الأساسية

تقع البشرية المعاصرة فعلاً في حالة فيها بعض من التناقض الظاهري. إنها من جهة، مندفعة إلى المستقبل الذي تربط به نوعية حياتها والراحة الأخلاقية الناتجة عن نجاحاتها، ومن جهة ثانية، إن المدونات التاريخية للأحداث الجارية تتحدث عن كارثة حتمية قادمة الأمر الذي يولد نظرة قاتمة إلى هذا المستقبل. ويأتي إدراك أن القيم والإرشادات السابقة التي افترضت إنها راسخة مفقودة وأن المؤسسات والعادات الاجتماعية تدمر، وتصبح القنا عات الثابتة من دون قيمة، والحدود القديمة تمحى، والتصورات عن السير الأخلاقي للأشياء تزال. وإن القوانين الأخلاقية ( فقوانين الأخلاق ) المكتوبة مع رقابتها الداخلية، الضمير، تتطلب أكثر فأكثر الدعم القانوني لتنظيم سلوك الإنسان. مثل هذا المجتمع تناسبه الأخلاق « فاقدة الواجب والالتزامات والعقوبات »بمعناها الحرفي ( م. مافيلسومي) – وبالنتيجة ان هذا النوع من الأخلاق يسمونه ( (( غسق الواجب )) ( م. ليبوفيتسكي ). وان هذا النوع انفجار الأمزجة ال. anokaclunmulekue يولد بديلاً له مرتبطاً بمحاولة انعاش كل نظام المؤسسات الاجتماعيية – الأخلاقية ومعانيها القيمة. ويبدأ العمل المكثف في مجال الأخلاق وفي المجالات المرتبطة بها من مجالات المعرفة، و لاسيما أن دراسات الحالات المتكونة على المستويين النظري والتطبيقي تنشط في هذا المجال.

وإن هذا يبدو أكثر بروزاً وهاماً اجتماعياً في مجال المعرفة العملية التطبيقية المتنوعة .

لذلك في مجال العلم الحديث جداً – علم البيئة ( الايكولوجيا ) الذي يدرس علاقة الكائنات الحية المتبادلة مع الوسط المحيط تتشكل علوم صغيرة تطبيقية

متنوعة. ومن بينها علم الأخلاق البيئي. إلا أنه يتمتع بخصوصية مميزة بفعل أنه نتيجة للتركيب بين العلوم ويتموضع على الحافة بين أشكال المعرفة الهامة فيه الكافية في الثقافة – علم الخلاق وعلم البيئة. وبذلك انه يربط التصورات عن النظم الطبيعية وقواعد العمل معها ويضعها في مجموعة قيمية – أخلاقية موحدة. ويمثل نظام المبادىء الأخلاقية وظيفياً وكأنه الناظم لآليات التفاعل الطبيعي والأساس لعمل الناس المبرر.

وأصبح علم الأخلاق البيئي منذ بداية السبعينات من القرن الماضي يطمح لأن يكتسب وضع العلم المستقل بذاته القادر على وضع نظام فريد من نوعه للمبادىء والارشادات الأخلاقية التي تقدم قواعد سلوك الإنسان في العالم الطبيعي.

وان القضايا ذات الأهمية الاجتماعية التي يبرزها والتي تعد مفتوحة للدراسة وللنقاش الواسع تؤكد بخاصة بحقيقة ادخاله كمادة دراسية في معاهد الفلسفة في أمريكا (وأعتبر أول هذه المعاهد معهد (جامعة) ولاية ويسكونسين التي تدرس فيها مادة علم الأخلاق البيئي اعتباراً من عام 1971 ). وقد استلمت هذه الراية للانطلاق والمتابعة مؤسسات تعليمية أخرى ليس فقط في الولايات المتحدة الأمريكية، بل وفي القارة الأوروبية، وبشكل خاص، في النرويج وانكلترا وفي بلدان الكومنولث البريطاني – كندا وأستراليا. وعملت على النشر المكثف لأفكار علم الأخلاق البيئي المجلات المختصة :

في عام 1979 تبدأ بالصدور في الولايات المتحدة من قبل البر فسور الفيلسوف يوجيين هارغروف مجلة

« علم الأخلاق البيئي »، وفي انكلترا وبدءاً من عام 1992 تصدر مجلة « القيم البيئية »، وفي المانيا

مجلة « البيئة والأخلاق ». وأصبحت المجلات في الولايات المتحدة مثل مجلة « الفلسفة البيئية » و« البيئي العميق » و« بين النواع » و« الأخلاق والحيوانات» القناة الإضافية لإشهار وزيادة شهرة النظريات الأساسية لعلم الأخلاق البيئي، لكنها تحلل في نطاق أوسع – الثقافي، الفلسفي والعرفي – الاجتماعي و الخ.

لم يشهد الاتحاد السوفيتي سابقاً والدول الاشتراكية في تلك المرحلة علماً كعلم الأخلاق البيئي لذلك لم يقدم لافي الأدبيات الأخلاقية ولا في الخطط الدرسية في المعاهد والجامعات. وحتى الآن، وخلال المؤتمر الدولي « العلم والتعليم على عتبة الألفية الثالثة( 2000 ) ينظر إلى إدخال كتب تعليمية ومواد جديدة مثل « البيئة الاجتماعية»، « علم الأخلاق البيئي » فقط كأفق وكأسلوب ممكن لتكوين العقيدة البيئية الموجهة. ولهذا الواقع عدة تفسيرات : أولاً، ان علم الأخلاق حسب التقليد تحدد كعلم عن تنظيم العلاقات بين الناس بعضهم ببعض وبين النظم الاجتماعية ( الجماعات، الطبقات، الأحزاب ) الأمر الذي وجد لنفسه انعكاساً في مفاهيمه – « الحب »، « المواساة »، « الواجب »، العدالة » وغيرها، التي تصور فقط عالم الناس. عدا ذلك ويمكن أن يكون الإنسان فقط أو المجتمع موضوعاً للعلاقة الأخلاقية أو اللاأخلاقية . اما قطع الغابة أو ذبح القطيع لايعد فعلاً لا أخلاقياً، والفعل اللاأخلاقي هو ما يعود بالأذى والضرر على الناس فقط. وثانياً، كان يعتقد أن البلاد ذات المبادئ الاشتراكية لتنظيم الاقتصاد غير مرتبطة بالأزمات البيئية العميقة. وثالثاً، ان البيئة ذاتها ينظر اليها عن طريق موشور الطريقة الطبقية، لذلك أن أي نصائح صادرة عن أصحاب المذهب المستقبلي البيئي الغربيين لم تستقبل أوتفهم كإجراءات وقائية مستحسنة تنذر بالأزمات البيئية. ورابعاً، واعتقد الفلاسفة وعلماء البيئة في العالم أن التغيرات الجذرية في النظام البيئي فقط والذي يتضمن الإنسان نفسه تسمح بإنقاذه ( إن النقص في هذا «الإرشاد البيئي» يمكن في أن يؤدي ليس إلى إثبات ضرورة تغيرات في مجال الاستخدام الطبيعي ( الطبيعة ) في الدول الرأسمالية، وإنما في أنه يدعو إلى رفع

شعارات خيالية لاعادة بناء شخصية الإنسان، ودوافعها وقيمها الأدبية والأخلاقية بحد ذاتها وغيرها ). وخامساً، لقد آمن الأيديولوجيين الاشتراكيين بالأسلوب البرغماتي في التعامل مع الطبيعة، ذلك لأنهم وجهوا المجتمع نحو التقدم الاجتماعي التقني الذي ربطت إنجازاته بالعمل الاقتصادي والعلمي – التحويلي الانتقالي المكثف. لذلك إن الموقف الأخلاقي - الجمالي من الطبيعة أضحى من نصيب الأدب الروائي والفن والخ .

ويعد الألماني أكبرت شفايتسير اللاهوائي والطبيب والفيلسوف والأمريكي العالم في علم البيئة والحيوان والفيلسوف أولدو لبوبولد تقليدياً المؤسسين لعلم الأخلاق البيئي. وأعتقد شفايتسر أن «تبجيل الحياة» تجب أن يصبح أساساً لعلم الأخلاق العام، وبشكل عام أساساً لعقيدة الناس. ويعتبر أن خطأ كل النظم الأخلاقية الموجودة كان يتمثل في أنهم كأن تنظر إلى علاقة الإنسان عند ما يجري الحديث حقاً عن كيف يقف الإنسان من كل شيء يحيط به. علم الأخلاق مسؤولية عن كل شيء حي لذلك، وبناءً على تعاليم شفايتسير، إن علم أخلاق تبجيل الحياة لا يقبل بالمعايير السابقة للعلاقة بالعالم الحي (منقذاً البعض وقاتلاً الآخرين)، وإنما يؤكد مبدأ المسؤولية : « إن كنت أنقذ الحشرات، فهذا يعني أن حياتي تعمل لخير حياة أخرى »، الأمر الذي يسمح لنا بتفادي «انشطار الحياة». ويصبح المعيار الأخلاقي هو الأساس في تقدير الإنسان وأفعاله، ذلك لأن الخير، كما يفسره المؤلف، هو ما يخدم الحفاظ على الحياة وتطويرها، أما الشر، فهو ما يدمر الحياة أو يعيقها. ويعد الإنسان أخلاقياً حقاً وبحق فقط عندما ينصاع إلى دافعه الداخلي في مساعدة أي حياة يمكن أن يساعدها. ويمتنع من الحاق الضرر بالأحياء. وحيث يتم الحاق الضرر بأية حياة لابد من الادراك بوضوح إلى أي مدى هذا ضروري: لا يجوز القيام بشيء عدا الحمي (المحتم ) حتى الشيء قليل الأهمية. وبالتالي. إن معنى وجود الإنسان هو في تطوير الذات وانسجام عالمه الداخلي. والواقع الحقيقي يلزم الإنسان الخضوع للضرورة التي تضعه في موقع الخيار بين

الضروري والجوهري. فحسب وصف كانط. أن علم الأخلاق فلسفة الارادة الحرة وليس فقط فعل الخير. وعلم الأخلاق يطمح يؤدي دور المثل الأخلاقي «تبجيل الحياة». الذي يساعد على رفع هذا التنافر، أما أفعال الناس بالنسبة لعلم الطبيعة يعد محدداً حسب معيار «أخلاقي – لاأخلاقي» بدلاً من «مفيد – غير مفيد». ويسمح الضمير لمنظم داخلي لسلوك الإنسان على اتخاذه للقرارات الصحيحة، وعندئذ من الممكن سماع كلمات: «أنا هو الحياة التي تريد عيشها أنا هو الحياة في وسط الحياة التي تريد عيشها.» (أ. شفايتسير) .

إن كانت الأخلاق عند، أ. شفايتسير في صلب اهتمامه، في أعمال ليوبولد يسود الجانب البيئي في تركيبة المعرفة الأخلاقية: ان نزاعنا مع عالم الطبيعة هو بسبب ليس فقط عدم الاستخدام الصحيح لموارده، بل وفي عدم قدرتنا على رؤية الأرض تجزء من الكل الذي لازلنا نتتمي اليه. ويعترف بأن علم الأخلاق منذ نشوئه ومراحل ارتقائه التالية لم يخرج خارج حدود تنظيم العلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع، لذلك ان علم أخلاق العلاقات بين الفرد والمجتمع، لذلك أن علم أخلاق العلاقات بين الإنسان والأرض والحيوانات والنباتات التي نعيش عليها لايزال غير موجود حتى الآن. وإن المفكرين منذ أيام الأنبياء كانوا يشيرون دائماً إلى أن افقار الأرض ليس فقط ضار، بل هو عمل غبيي، لذلك يدخل ليوبولد مصطلحاً جديداً وهو «الضمير البيئي». ان معيار علم الأخلاق من وجهة النظر البيئية يشكل تحديداً للحرية، حرية الفعل في النضال في سبيل الوجود، ومن وجهة النظر الفلسفية يفترض التفريق بين السلوك الاجتماعي واللاأجتماعي

وبالتالي، إن أي اجراء جيد الذي يساعد على الحفاظ على تكامل وسلامة واستقرار وجمال المجتمع البيولوجي. وأن كل ما يعيق هذا يعد غباءً .

ينظر إلى تغير أسلوب العلاقات الاجتماعية – الطبيعية كشرط من شروط الحفاظ على التنوعي البيئي. وبالنتيجة ان سلوك الناس المعاصرين انما يؤكد

ليوبولد، يمكن أنا يكون أخلاقياً فقط بالنسبة إلى ما نستطيع أن نرى ونلمس ونفهم ونحب وبما نستطيع أن نؤمن. ونحدث لذلك النماذج المتنوعة للطبيعة التي تستخدم عادة في تعليم حماية الوسط المحيط. مثال ان هذه المفاهيم هي « توازن الطبيعة»، إلا أنه لم يسمح بوصف الآلية الطبيعية بصورتها الكاملة، لذلك يعتقد ليوبولد أن الأكثر فائدة هو مفهوم « الهرم الطبيعي » ويصبح الهرم رمزاً جديداً لعالم الطبيعة الذي يسير إلى ثباتها ليشهد على التركيبة عالية التنظيم، أما توظيفها يرجع إلى النشاط المشترك والمنافسة بين أجزائها المختلفة. لذلك إن عملية تغيير تركيبة الهرم نتيجة لتدخل الإنسان يترافق مع تصوراته عن أن عالم الحيوان والنبات يبدو احتياطياً لا ينضب من الطاقة. وانا هذا الاستخدام اللاعقلاني للرأسمال البيولوجي يغرب ساعة دفع الثمن. وإن المبادئ الأخلاقية الخاصة بالموقف من الأرض توسع حدود التواصل، ذلك لأن الأخير يتضمن التربة والموارد المائية والنباتات والحيوانات .

وهكذا إن أفكار أ. شفايتسير وليوبولد بدت ليس فقط أساساً قاعدياً لعلم الأخلاق البيئي المتوالد، بل ومجالا مفتوحاً للحوار بين مختلف أشكال المعرفة: علم البيئة والفلسفة، والعلوم الثقافية وعلم الأخلاق وغيرها. وأخذ مشاريعها تناقش بكثافة وتتطور وتبرهن وتدقق معطية اياها وضع القياس الأخلاقي – البيئي

البديل الموجه إلى تدمير المبادئ الأساسية للحضارة التكنوجينية – العقلانية الهادفة، الاستهلاكية، العدوانية

النظام النفعي للقيم وغيرها. وإن التفكير العقلاني بشكل الإيمان في النظام الذي يبدو كأنه منذ البداية لاتشوبه شائبه الأمر الذي يجبر الإنسان على رفض الفردية وعلى الايمان بالسلطة والقوة والمؤسسة التي هو جزء غير مكتمل فيها. وبالنتيجة ان الإنسان المعاصر يبدو معزولاً، مخلوقاً معزولاً بيئياً يسعى إلى تلبية مصالحة الخاصة بأي طريقة. ويصبح عدوانياً، ذلك لأنه جعل من كل مجالات

حياته عقلانية عن طريق كبت في ذاته العلاقة الحساسة بالعالم المحيط. العدوانية هي ما يشبه الآلية الدفاعية التي تعد خليطاً من الشعور بالخوف لدى الإنسان الذي عزل نفسه عن عالم الطبيعة، لذلك لأنه بني عالمه الاصطناعي الخاص به. وإن الوسط الطبيعي الأولي للحياة يتحول إلى وسط طبيعي جديد، ذلك لان المدينة هي جامعة

مجملة لحياة الإنسان التي فيها تستبدل المناظر الطبيعية عالم الطبيعة الطبيعي وتكتسب بذلك وضع القيم الأساسية التي تنظم العلاقات الإنسانية في تركيبة الحياة في المدينة. وبما أن الإنسان في الواقع الجديد يتحول إلى آلية مدنية – اجتماعية، والقدر نفسه يكون من الصعب عليه أن يكون عنصراًمرافقاً للشعور الحقيقي لمشاركة العالم، عالم الانسجام الطبيعي .

وإن ليس العالم الطبيعي، وانما العالم المادي المؤلف من علاقات ومجمل العوامل يحدد بالدرجة الأولى وجود المعاصر. وليس مصادفة. قد أدخلت عبارة « ypoamuzagus npupagu » المماثلة للحالة إلى لغة علم البيئة. وهي العبارة التي تشير إلى تحول المناظر الطبيعية إلى صناعية تحت تأثير بناء المدينة.

أما الإنسان الذي قد فقد الحساسية والشعور لا يستطيع فهم الآخر أيضاً ومواساته وأن يحبه وأن يتعامل معه بلطف. لذلك، ان الطبيعة أيضاً تعاني من العلاقة العدوانية، ذلك لأن النزعة الاستهلاكية تفقد الإنسان فهم قيمها وقيمتها. وبخاصة، في الكثير من البلدان المتطورة كان يعمل حتى الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين الموديل النظري « الاقتصاد الحيوي »( ك. بودينغ ) الذي بناء عليه ان الطبيعة، المصدر اللامحدود للموارد التي يستخدمها الناس موجودة حصراً كي يبحث بها وتدرس وتدار وتستغل وتستخدم بسبل متنوعة في سبيل تحقيق الأهداف التي يطرحها التقدم. الا أن الطبيعة لاتقبل العنف، إنها تدافع عن نفسها بتوليدها الخروجات عن القياس ( الشذوات ) غير القادرة للتطور المثمر لأشكالها.

وحسب ملاحظة م. توين، الحضارة هي المجتمع الذي يكون الاستهلاكات التي لاحاجة فيها. وفي المجتمع الذي فيه الأخلاق أيضاً موجهة إلى المبدأ الاستهلاكي تشوه كل القاعدة الأخلاقية – القيمية لسلوك الناس ( يقدرون فقط مثلاً، ذاك الذي يجمع حطباً أكثر من الغابة أو يقتل حيوانات أكثر أثناء الصيد وغير ذلك ) .

إن التاريخ الحقيقي للنشاط الإنساني وانتقاء الأولويات الأخلاقية بالتناسب مع المثل الاجتماعية يسمحان بأن الناس أنفسهم أصبحوا رهائن لهما. وإن اقامة حياة إنسانية فردية على درجة عالية من القيمة تبدو على الأرجح وكأنها اعلان حقوقي، ذلك لأن التقدم الذي يشمل كل جوانب الجسم الاجتماعي قد جر الإنسان نفسه إلى ميدان التحولات الشاملة محولاً إياه من هدف إلى وسيلة. وهو نفسه يصبح فقط مادة معرضة لتحولات متنوعة من جانب المجتمع وأفكاره السائدة. وان شعر الإنسان ذاته بأنه شخصية غير ذات قيمة، وإنما فقط حلقة بسيطة في الهرم الاجتماعي المعقد، فان ذلك يجعل منه بداية ضاراً وغير قادر ليس فقط علىتحقيق حقوقه « الطبيعة » بل وادراكها. ان الإنسان المهدورة حقوقه. بشكل خطراً ليس فقط على العالم الإنساني، بل على عالم الطبيعية، ذلك لأنه يربط بها بمبادئ عمله بها بمبادئ الـ neme pmawb، التي بناءً عليها يعيش عليها هو بالذات ويلزم الطبيعة بقبول القوانين الغريبة أو التي تجهلها. ولقد عد التعذيب القاسي كمؤسسة اجتماعية أخلاقية هامة باسم حق كل متدين،أن يكون منقذاً ذاته ومن الإغواء الشاذ الخاص به كمخلوق معرض للذنب. وعند النظر في جوهر السيادة الاجتماعية يفترضون أن الفاشية أيضاًهي في درجة ما عودة الماضي الإنساني المضطهد وثأر الطبيعة المعذبة. وبما أن العلم والعقل موجهان إلى السيادة على الطبيعة فانهما بنفس القدر مرتبطان داخلياً بسيادة، السيادة كما هي. لذلك. إن التركيز على الجوانب الأخلاقية للنشاط المعرفي للانسان هام. ذلك لأن الأخلاق مثلها مثل الادراك( المعرفة )

هـي الأسـلوب البـشري النظيـف للعلاقـة بالعـالم. وان الأخـلاق (ولـيس الجماعة كماهي ) تبرز الإنسان بـشكل فريـد في عـالم الأحيـاء، أمـا الـضروري في الإنسان يظهر على السطح بواسطة الطبيعة نفـسها « الاحـساس بالمسافة اللازمـة الموضوعة. ويقوم هذا الاحساس بوظيفة الحماية بالنسبة إلى أي « لا – أنا » بغـض النظر لأي عالم يعود: الرئيسي هو أن الوعي الأخلاقـي لايـرى فيـه وسـيلة، وانمـا يقبل به دائماً كهدف فقط .

والوجه الآخر للأفعال العدوانية لدى الإنسان في الطبيعـة يـصبح النمـوذج المشوه لها، ذلك لأن الطبيعة

« تحب التكتم» وعلينا أن نتصرف بناءً على إرشـاداتها – « مـصغين اليهـا » ( هيراقليط). وان مخالفة هذا الوعظ الأخلاقي تؤدي إلى أن الصورة تستطيع إخفاء الجوهر الحقيقي للواقع الطبيعي، ونحن نكتفي باللوحـة المرفقـة، معتقـدين أن فيهـا مثبت « وجه » الطبيعة ذاتها الذي فيه تظهر للعالم، عالم البشر. وان معرفـة الحقيقـة في هذه الحالة شيء مبدئي، ذلك لأن صورة الطبيعـة تعطـي البـارومترات الأوليـة لوصف وتفسير العالم تربط في كل متكامل تصورات المجتمع عـن الوسـط الطبيعـي وعن طرائق استيعابه. لذلك إن مثل هذه الصورة لاتستوعب ببـساطة كموازاييـك من الأفكار والقيم، وإنما كتشكيل متكامل ينمو على المحور الروحي الموحد للثقافة. وتثبت فيه التصورات عن أهمية وقيم الوسط الطبيعي بالنسبة لحياة المجتمع وللفـرد وحده وعن طبيعة العلاقات الاجتماعيـة – الطبيعيـة والمـوديلات الممكنـة للعمـل المشترك للانسان والطبيعة. وبالتناسب مع المعلومات والمعارف التي حـصلنا عليهـا يبني النشاط الحقيقي للانسان .

ولقـد اسـتدعي اظهـار الاسـباب الاجتماعيـة للأزمـات البيئيـة ومنابعهـا التاريخيـة – الثقافيـة وأسـاليب حـل النزعـات الاجتماعيـة – الطبيعيـة الاهتمـام بالثقافات القديمة مع عقيدتها السينكريتية وعلاقتها الميثولوجية بالطبيعة. وكما قال

م. باختيين، إننا نطرح على الثقافة الغربية أسئلة جديدة لم تطرحها على نفسها، ونبحث فيها عن الأجوبة على هذه الأسئلة، وتجيب الثقافة الغربية علينا فاتحة أمامنا جوانبها الجديدة وأعماقها الرمزية الجديدة. وإن كل معنى الوصول إلى رؤية أخرى للعالم تكمن في سبيل تصحيح تجربة بيئية جديدة وفي هذا الحوار بين الفهم المختلف للعالم يحدد ليس الأسلوب الفريد بل والشامل كل النزاع بين مثال الانسجام الفضائي ( الكوني ) والواقع الفعلي، بداية بشكل متكامل للشمولية الفضائية الطبيعية و أيديولوجية مؤسسات المجتمع الأخلاقية القيمية التي تحدد ممارسة الاستخدام للطبيعة. إن تشكيل علم الأخلاق المداري الذي تحدثوا عنه في القرن العشرين موجه إلى حماية أنماط الحياة معقدة الأوجه .

## 2ـ الإعلام و المنابع التاريخية – الثقافية لعلم الأخلاق البيئي

تفسر خصوصية العمل المشترك الاجتماعي - الطبيعي في الشرق في كثير من جوانبها في أن الإنسان في المجتمع التقليدي مدموج منذ لحظة ولادته حتى وفاته في مجال هائل جداً من المعايير والإرشادات الاجتماعية التي نتيجتها تعد الشرط الأهم لحياته. لذلك يصبح المثال هو الاعتياد في الوسط المتكون وتوجيه الاهتمام والنشاط إلى العالم الخاص وليس إلى العالم الخارجي. وأن العقيدة الحقيقية للإنسان كانت متماسكة وانتشرت ليس فقط على عالم الطبيعة، بل على الحياة الاجتماعية التي يعتبر الإنسان فيها «حبة رمل « الأمر الذي وجد لنفسه انعكاساً في سعيه إلى « الاستقرار و« الخوف من المتغيرات « و « التحفظ الداخلي «. وفي تفهم ال. ymubepcyu الاجتماعي والطبيعي – الكوني ينطلق التفكير الشرقي من مبدأ « الصدى «. وعند دراسة آلية الاتصال والتواصل بين الثقافات أظهر علماء الثقافة الأمريكيون أن الشعوب التي تتبع التقليد الأخلاقي للانسجام الاجتماعي – الطبيعي تنشره في المجال الاجتماعي – السياسي.

وهكذا، إن الخطيب الآسيوي الذي يرى في الطبيعة قوة موحدة، وفي الإنسان جزءاً من الطبيعة سوف يسعى إلى مساندة الإيمان في انسجامها. وبالتالي انه يستخدم في العمل الاجتماعي – السياسي أيضاً الانسجام كآلية ربط بين أعضاء المجتمع السياسي – الاجتماعي ولن يفرق بينهم ويوزعهم إلى كتل. في حين أن الخطيب الأمريكي يرى التكتل المحتمل الكامن في العشيرة، لذلك يشجع انقسام الجمهور، إن رأى في ذلك عربون النجاح في تحقيق هدف التواصل والاتصال. ويعتبر الإنسان صاحباً للطبيعة. ويؤدي الاتصال الأتوماتيكي في تشكيل العلاقات الطبيعية – الاجتماعية في الصين دوراً أساسياً كحوار بين ماضيها وحاضرها ضمن حدود التقليد الثقافي القائم. وفي ظروف الانغلاق النسبي للصين ان الثوابت العقائدية والأوامر الخاصة بالوعي التقليدي ينظر اليها كمقدمات أساسية، لأنها حددت معايير وقواعد وتوجهات التفاعل مع الطبيعة. وان أهميتها الثقافية تؤكد بوساطة نظام التصورات :

1- عن توحد العالم الذي وحدته تخللت كل مستويات النظام الكوني –كل ما هو تحت السماء – والقرى الزراعي والسكن الفردي .

2- عن !الانسجام المبدئي – الأولي وعن كمالية الـ yhubepywa الطبيعي – الكوني – هذا لم يحفز على اعادة تشكيله .

3- عن ضرورة انسجام العلاقات الاجتماعية – الطبيعية الأمر الذي استثنى الأنانية في منتهى درجاتها.

كانت الحياة الروحية في الصين متمركزة حول قضايا المصلحة الأخلاقية، الأمر الذي حدد النواة النظرية للنظرية الكنوفوزية الاجتماعية – الأخلاقية المسجلة في كتاب « لون يوي » ( «أحاديث وتعابير »وتتضمن هذه النظرية:

1- مذهب « جيون جي » أي الزوج النبيل ( انه يلتزم بالواجب والقانون وصارم بحق ذاته ويعيش في وفاق مع الآخرين، ويمكن الوثوق به في القيام بأعمال كبيرة .

2- مذهب « جين » أي، الإنسانية،

3- مذهب « لي » - المعايير الأخلاقية - المراسمية للعلاقات المتبادلة بين الناس، وبينهم وبين الفضاء الخارجي. وصيغت على أساس هذه المبادىء المنظومة الشاملة للتنظيم الأخلاقي لكل جوانب حياة المجتمع في مجال دعم والحفاظ على الانسجام الاجتماعي - الكوني وان السلطة السياسية التي يعد الأمر رمزها أشخص نقلت من عالم البشر إلى كل الطبيعة، الأمر الذي تشهد عليه مجموعة كاملة من القرارات والأوامر المختلفة الصادرة عن كل ما أمكن من امبراطوريات - خان، سون، تان وغيرها التي حددت صلاحيات الإدارة التي عليها أن تقيم انسجاماً بين جورين « اين » و يان »، وأن تضمن البقاء على الأنهار والجبال، وعلى الاستقرار في العالمين الحيواني والنباتي .

وأدركت السماء والأرض كوالدين للانسان، لذلك عليه أن يشعر بالمسؤولية الأخلاقية تجاههما. وتوصل الإنسان إلى مثل هذهً الوحدة المنسجمة مع السماء «فقط في ظروف التغلب على «الأنا » الطماعة والمحافظة على «القلب الأصلي». إضافة إلى ذلك كان ينظر اليها كمقرر للمعمورة قد جسد في ذاته كل العناصر والطاقات مثل : داو، تسي، وخمس كوراث طبيعية وخمسة ثوابت للطبيعة البشرية ( سين )، وحب الإنسان ( جين )، والعدالة ( أي ) والمهارة (شين )، والأدب ( لي )، والحكمة ( تشجي ). لذلك درست على نموذج الإنسان الفضاء أيضاً، أي عند الحديث عن الإنسان كانوا يفكرون بالطبيعة، وبالعكس، فالطبيعة اذاً هي ذاك الطريق الطبيعي والقوانين الأبدية التي تمشي عليها خلال تطورها كل الأشياء والانسان ذاته. وبالنسبة للتعاليم الصينية القديمة. ان كل شيء هو الطبيعة

ويساوي كل شيء هو الإنسان، بناءً على المبدأ الشرقي «واحد في الكـل والكـل في واحد ». وان هذا الفهم استثنى موديلات العالم ال.ahmlnono yahpuhec، ذلـك لأن المركز يقع في كل نقطة في المعمورة، أي في كل مكان. وان الطبيعة في شعر لـي بو ( القرن الثامن قبل الميلاد ) تقيم حواراً مع الشاعر الـذي بالنـسبة إليـه الـشجر والأعشاب وهو بالذات يـشكلون الوحـدة الفـضائية، وكـأنهم يـرون وويـسمعون ويحـسون ويفهمـون بعـضهما الـبعض: « أنظـر أنـا إلى الجبـال،/ والجبـال تلتفـت نحوي، / وننظر نحن طويلاً، / دون أن نمل بعضنا الآخر » .

وفي أطر مثل هذه التصورات يصبح الأساس مبدأ عدم الفعـل ( أو فـاي )، الذي بناءً عليه علـى الإنـسان أن يتـدخل بأقـل قـدر ممكـن في الـسير في الطبيعـي للأشياء، ذلك لأن من يتصررف بناء علـى نظـام الطبيعـة يـسبح مـع تيـار « داو»، لذلك ان من يتبعه سوف لن يتعرض للخطر. وان هذا المبـدأ مـرتبط بقـيم العمـل الزراعي الذي كان مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بالظروف الطبيعيـة الأمـر الـذي تطلـب تخمين وتأثير تبدلات الطقس وزراعة النباتات بصبر وغير ذلك. ومنـذ 5 ،2 ألـف سـنة أصـبحوا في جنـوب الـصين يـستخدمون التكنولوجيـا العقلانيـة في الزراعـة المروية: كانوا يزرعون الرز في أوعية مملؤة بالمياه، وحولوها إلى برك حقيقية أصبحوا يربون الأسماك فيها. وقد تغذت على الطفيليات، وبذلك تكون قد أزالت العمـل المضني الذي يقوم به مزارعو الرز في حقولهم، وقدطيبت ( سمـدت )، وفي أواسـط الألفية الأولى قبل الميلاد اصطدمت الحكومات الصينية ( الدول ) بالأزمـة البيئيـة، ذلك لأن استثمار حوض خوان خي كان مرتبطاًبالقطع الكثيـف للغابـات ووضـع الخشاب تحت الحقول، الأمر الذي خالف في نهاية المطاف التوازن الطبيعي لقـوانين توالد الحياء في الغابات والمروج وأدى إلى ملوحة التربة. ان كل هذا تطلـب وضـع قواعد جديدة لسلوك الإنسان مع الطبيعة. وهكذا، نصح في مبـادىء إدارة الحكـيم المكتمل فأن « السماح بالصيد وصيد السمك في وقت محدد من السنة فقط، وتحـت رعاية الدولة يجب أن لا تكون الأشجار وحسب، بل والحيونات والسمك النهـري

وغيره. وأعلن في الرسالة الشهيرة « غوان – جين » عن كل جوانب الحياة اليومية لتحقيق الهدف الرئيس : ضمان الظرف الأفضل لتنظيم الزراعة، لقد كانت الأرض منذ البداية معياراً للانسان، ذلك لأن طباع السكان في الصين كانت مرتبطة مباشرة بنوعية التربة وبالأرض نفسها. مثلاً، كتب سيون – تشي أن « بالنسبة لكل حي كان هكذا : الأرض موجودة، فالحياة موجودة، وفقدان الأرض يعني الفتنة »، ومنذ ذلك الحين عندما الأمير زرنو حامي المزارعين « علم الشعب الزراعة وجني المحصول ... ظهرت لدى الناس أركان حياتهم « ( مان – تشي ). ومن هنا عرفت الأرض في وجهين : الوجه الكوني ( الأرض هي جسد الأم والجسد الحي الذي تدور فيه طاقة العالم ) والوجه الاجتماعي ( الأرض هي الميدان المحروث. و النموذج للنظام والعناية ). إن الحراثة ترمز إلى العملية الروحية للتكامل الإنساني الذاتي، أما قيمة اثمار الأرض لوحظت كمورد طبيعي وكأساس للقدرة وجبروت الدولة. لقد ألهت وعبدت القبائل ( قبائل الصيد ) الأرض إلى درجة أنهم وضعوا حظراً على مسها كمخلوق الطبيعي الحي الذي يمكن جرحه بالمقلاع أو السهم أو بأي قطعة سلاح حادة .

الا أن الصين المعاصرة وبغض النظر عن كل مساعيها لدعم النمط التقليدي للحياة فيها ونموذج الادارة الاقتصادية تدخل بقوة الشبكة العالمية للنمو الاقتصادي. وإن الهزات الاجتماعية مثال الثورة الثقافية في القرن العشرين قد خالفت أيضاً نظام المبادىء الأخلاقية للقدماء. ولقد لفتت المنظمة الدولية لحماية الحيوان الانتباه إلى أنه في الصين الحديثة أن استغلال الطبيعة لاينظم فقط بالتقاليد بقدر ما ينظم بالنفعية الاقتصادية : يثمن الحيوان من وجهة نظر فائدته. فان هذه العلاقة بعالم الحيوان (خاصة العلاقة المميتة بالنسبة للباندا – الرمز التقليدي للصين) مرتبطة ببرنامج العمل العام المعمول به الذي يدعو إلى الاستخدام الكامل للأيدي العاملة ولجميع السكان في سبيل اصلاح اقتصاد الدولة لذلك يتم قطع الغابات والخيزران بقوة وتبنى الجسور الجبارة والخ، وبالنتيجة

تدمر البيئة الطبيعية لحياة الحيوان وعالم النبات واستراتيجية تفاعل الإنسان مع الطبيعة التي أحدثت طيلة قرون. وهكذا، إن الصين الحديثة أضحت أمام خيار كيف يمكن الحفاظ على المعنى التقليدي للأخلاق التي توفر الاستقرار للعلاقات الطبيعية – الاجتماعية، وفي الوقت ذاته الاندماج اقتصادياً في العمليات الدولية للعولمة. واكتسبت طبيعة مفتوحة لهذا السبب قضية أهداف المجتمع والتبرير الأخلاقي لوسائل تحققها. وإن النقاش حول الأولويات بين حماة الطبيعة وأنصار التكنولوجيات الحديثة ماهي إلا مثال واضح على ذلك .

إن التعاليم الهندية القديمة بنيت على أساس وحدة المعمورة، حيث تعمل القوانين ذاتها لكل العوالم – المرئية وغير المرئية، أما الكون ينشأ نتيجة للتزاوج بين الأرض والسماء. وسعت الحكمة القديمة إلى الخروج خارج حدود العالم المرئي كي تعرف أسباب الظواهر غير المرئية، وعن طريق دراسة الإنسان الكشف عن المعنى الحقيقي وهدف حياته الدنيوية وحياته في الآخرة، وتحديد مكانه في الكون، ووضع الحياة الفردية في انسجام مع حياة المعمورة. ويرجع للثقافة الهندية مع فكرة المركز النموذج الرمزي للمعلم، إنه يعثر على نفسه في ظواهر الطبيعة أيضاً .، وتحت اسمه يرمز إلى كل مايحيط به بما في ذلك حياة الإنسان أيضاً ومن وظائفه نقل المعرفة المقدسة للتلاميذ وتكون لديهم « الوعي الصافي » في سبيل الاسترشاد في العالم .

لقد نفذ تنظيم السلوك في الهندوسية بالتناسب ( وفقاً ) مع أربع مراحل للحياة ( « أسترامات » ). وقد صيغت هذه التعاليم في مرحلة الأربانيشات الأولى. وتمر التالية في الارتقاء الروحي للانسان مثل :

1- التلمذه

2- مرحلة النشاط الاجتماعي ( «صاحب البيت » )

3- التحرر المتدرج من الالتزامات الاجتماعية وتحقيق وضع « الناسك في الغابة »

4- التخلي عن العالم، والوضع الخاص في اطار طريق الحياة الذي يضمن التماثل والتوازن.

إن مذهب الأسترامات تتناسب مع الأهداف الحياتية الأربعة (المبادىء ) – الواجب الأخلاق ( دفارما )، العمل الموجه نحو تحقيق الرفاهية المادية، السلطة (أرثحا )، المتعممة ( كاما )، وتحقيق التحرر الروحي

( موتشا ). إن البداية الروحية هي سيدة كل شيء. والانسان يقارن بالعربة التي الروح فيها هي سلطانها. والجسد العربة، والعقل هو العربجي، والرغبة هي الأعنة، أما حكمته فتظهر في القدرة على زراعة كل شيء يعطية اياه العالم، خاصة أيٌ حالة الرضوان التي من السهل التيه فيها » وبناءً على الأوبانيشادات ان «الأنا » البشرية تتضمن المفتاح لتفسير الطبيعة، لذلك كانوا في البداية يفكرون بأهمية الذات نفسها في بنية الكون. وقد نصت المواعظ الأخلاقية: اهتم أكثر بسلوكك وتحاشى التصرفات السيئة وأسعى إلى الأفعال الجيدة. وإن فكرة تتابع ( تدرج ) المخلوقات مرتبطة بالايمان بقدرة الروح على الانتقال من مستوى للوجود إلى مستوى أخر. وهكذا، ان هذا في gieaiswzm المعمورة نظام تدرجي له أربعة أجنحة : الأول تشغله الألهة كمخلوق أعلى، والثاني الناس، والثالث مخلوقات النار، ذلك لنهم يعقابون، والرابع النبات والحيوانات. لم تمارس النظريات الفلسفية الطبيعية هنا ولم تشغل الوضع السائد، ذلك لأن حتى نماذج بناء الطبيعة قد حللت في سياق الفضائل الأخلاقية للشخصية وامكانياتها في التخلي عن المنافع الدنيوية الحساسة. إن قضية التحرر من آلام الحياة الدنيا تعد القضية النافذة بالنسبة إلى كل المدارس الهندية ومن منطلق البودية ان ال. yhwbepcyue الطبيعي- الكوني من نوع واحد وكان على كل من يسعى إلى التحرر في عملية الممارسة البودية أن يشعر بهذا.

ولقد قدم العالم كون نفسي أي بمثابة الوجود في الوعي و « المنعكس » فيه. ومن وجهة النظر الفلسفية إن العالم هو ليس مشهداًمعداً مسبقاً أو خشبة مسرح مسبقة تدور عليها أحداث الحياة، بقدر ما هو الفعل ذاته، ولا اللوحة المكشوفة للإدراك الجانبي، بقدر ماهو فعل الادراك الحي حيث يوجد الحد غير الثابت بين الإنسان و« ضواحيه » مدمر. وإن موقف الإنسان من العالم ينظر اليه كقضية عقائدية مركزية، التي في أساليب حلها ينظر في العلاقة النقدية والحرجة الواقع المحيط التي تظهر في المسلمة المعروفة – الكينونة هي الألم. ومن حيث الجوهر ان الألم ليس أكثر من حالات نفسية الإنسان، لاسيما المميزة بالنسبة الى الأكثرية الساحقة أو المطلقة من الناس ولكل المخلوقات الحية، إلا أنه له طبيعته الشمولية، لذلك إن التحرر من الألم يجب أن يفهم كفعل التغلب على العالم بشكل عام، وليس على بعض جوانبه. وان تنافر العالم المحيط يعد نتيجة لتلك الستياءات التي كان لها مكان على مستوى الكون الصغير، وبالذات ظهور الأفكار الكاذبة غير المماثلة للكون الصغير. إنها تنشأ نتيجة للنزاع الواقعي والضروري، « المحقق » و« غير المحقق ». وبالتالي، ان الإنسان الذي يفكر من المحتمل أن يبدو في عالم غير صحيح، وهذه الحالة قد ولدت ضرورة الممارسة .

الـ comep uosulecpou المعينة.

إن النظرية الأدبية – الأخلاقية بنيت على فكرة الطريق الوسط الذي يعطي النظر والمعرفة والذي يجب على الإنسان أن يمشي عليه دون أن يقع في التطرف جاعلاً من أي الام دنيوية في حدها الأدنى. إن هذا منفعة الطريق ذي الانهر الثمانية : الحديث السليم، الفعل السليم، الصورة السليمة، الرؤية السليمة، الفكرة السليمة، الجهد السليم، الانتباه الصحيح، التركيز السليم. وإنه عند انطلاقته في هذا الطريق يعتقد في أنه قادر من حيث المبدأ على التغلب على حالة الألم وعلى الوصول إلى الطمأنينة العليا والحكمة العميقة .

لقد حدد استقرار التطور الاجتماعي – الطبيعي للهند والتوصل إلى الانسجام بين المجتمع والطبيعة بوساطة وضع نظام الأولويات الأخلاقية والقيم. وتعد المبادىء التالية هامة أخلاقياً وهي :

1- رفض الإنسان للقتل، لقتل أي مخلوق حي وادراك وحدته مع كل ما هو موجود. وكتب في القانون الـ gnuau hcpou « كتاب عن السلوك الحسن « إن الحاق الضرر بالأرض شبية بالضرب والجرح والقتل الموجه للأعمى. وان الإنسان بعد معرفته الأمر لايجوز أن يرتكب الذنوب بحق الأرض أو أن يسمح للآخرين القيام بذلك.

2- الاعتراف بوحدة وسلامة كل ماهو موجود اللتين تستثنيان مواجهة الـ ghubepcywa الطبيعي – الكوني لعالم الإنسان الداخلي. وإن أهداف الحياة البشرية يجب أن تكون في انسجام مع ايقاعات المعمورة، الأمر الذي يجب أن ينعكس بشكله الصحيح على التصرفات البشرية .

3- تأكيد الاستنارة الروحية بأعلى قيم الحياة، وتعظيم تلك الفضائل من النظافة، الأعمال الخيرة، الرحمة، التخلي عن المصالح المادية، وطمأنينة الروح : « افعلوا الخير / وانتم في مساركم المضيء «، تحرروا من الانانية والعدوانية والحقد، يعظ بودا. وفيما بعد إن نيتشه يسمى الديانة البودية حضارة صحية فريدة من نوعها، واليوم ان البودية بالذات في البحث عن النظام الشامل للقيم الذي ينظم كل جوانب حياة الناس في علاقاتهم بعالم الطبيعة يفسرونها بأنها « أمل العالم« معتبرين إياها المشاركة في الحوار بين الشرق والغرب.

ان احترام الطبيعة كتجسيد للآلهة استثنى فكرة السيادة عليها، ناهيك عن اعادة هيكلتها، يجب العيش « بالسير وراء الشمس « كما يقول الهندوسيون. فكان في قوانين مانو العديد من القواعد التي تحمي الطبيعة والتي تحدد المعايير الأخلاقية لسلوك الإنسان في التعامل معها. ومفهوم أن القتل أي قتل مخلوق حي هو ذنب

مخيف. فعند قتل حمامة أو ضفدع أو كلب أو تمساح أو بومة أو غراب لابد من القيام بالاعتراف والتوبة، كذلك أن قتل الحيونات التي تعد «محرضات» الغابات والبحيرات يساوي قتل الإنسان من الطبقة السفلى. ويبدا هذا أن المخلوقات الحية غير المرئية التي توالدت في الطعام والمشروبات والثمار والزهور

( لعدم السماح بمثل هذا الذنب استخدم السمن البقري: إذ إن خصائصه تعدل الحموضة وبذلك تنظف الغذاء ). وقد تمت حماية الحيوانات كذلك بفعل جمالها الطبيعي، لذلك أن قتلها كان يعاقب بغرامة مالية. ولقد كانت الأخلاق قاسية بما يكفي بالعلاقة بالنباتات أيضاً، لنقل، لقاء قطع أشجار الحدائق والشجيرات والنباتات التي تلتف وذات الرؤوس الدقيقة والتي تتلون يجب قراءة مئة نشيد لريفغيدي. وكان يفترض في قوانين مانو إمكانية إغراق أو قطع رؤوس أولئك الذين يدمرون شؤاطى البحيرات والبحار ويلحقون الضرر بالمياه والخ .

ان التعاطف مع كل المخلوقات الحية ليس فقط سررد للمعايير الأخلاقية في الكتب، بل وقواعد السلوك في الحياة. لذلك حرم أنصار المذهب الـ Gslau muzm . تحريماً قاطعاً ليس فقط قتل المخلوقات الحية، بل إلحاق أي ضرر بها : لقد كانوا يربطون أفواههم برباط أبيض في سبيل عدم ابتلاع أية حشرة واستطاعوا السير في الضوء فقط ويمشطون الطريق أمامهم ذلك في سبيل عدم إلحاق الضرر حتى بمخلوق صغير جداً. وأصبحت « شيفا الراقصة « اليوم رمزاً « للروحية البيئية « في أطر الفلسفة البيئية، وهي واحدة من الآلهة الرئيسة في الديانه الهندوسية.

إن الراقص البيئي « لشيفا ( خ. سكوليموفسكي ) يعبر عن إدراك وحدة كل الطبيعة وعن التضامن معها من قبل الإنسان ومسؤوليته عنها، الأمر الذي يؤدي إلى تقديس هذه الوحدة بالذات والى الشعور الديني بتبجيل واحترام الأحياء.

وإضافة إلى ذلك تمكن الإشارة إلى ان الإنسان في مذهب zopoacm pu3we يجب أن يدرك مهمته الخاصة في عالم الطبيعة، والعقل الذي يتحلى به يفهم كحكمة مولودة معه أعطاه اياها الرب للتفريق بين الخير والشر. وهذه الحكمة تظهر في تلك الفضائل مثل العقل الصحيح، والاعتدال، التسامح، والصدق والشكر. لذلك إن العقل في مذهب Gslau muzm يعد مفهوماً أخلاقياً ويثمن كمصلحة عليا تشبه الإنسان بالرب.

وان الإيمان بانتصار الخير لا يحدد بالمواعظ الأخلاقية فقط، وإنما هو إرشاد أخلاقي للممارسسة الاجتماعية التي تعطي أهمية خاصة للتأثير المفيد لنشاط الإنسان العملي على الطبيعة كلها. وجاء في abecm التأكيد على أن الله خلق الإنسان كي يحب الطبيعة، ويفهم العمل كفعل يزيد من قوة الخير وموجه ضد قوى الشر. وعلى معتنق مذهب Gslau muzm أن يلتزم في الحياة بالنظافة الأخلاقية والجسدية وأن يعتني دائماً بالنار والماء والأرض محافظاً على نظافتها. ولمصلحة قوى الخير على الإنسان أن يساعد بكل طاقاته كل مظاهر الحياة وازدهارها وخيراتها : زراعة واصلاح الأراضي الصحراوية. تربية الماشية وزراعة الأشجار والقمح. وإن الحالة الأخلاقية للناس وسعادتهم المادية هي مقولتان تشترطان بعضها الاخرى: ولابد من بذل كل الجهود في سبيل المساعدة على الرفاهية والخير، وأيضاً الفضائل، ذلك لأن القياسات المادية والروحية مرتبطة ارتباطاً متيناً ومتبادلاً .

ولقد تضمنت الثقافة الروسية كظاهرة للشرق الأروبي بصورة مركبة روحية الغرب والنمط القبائلي الشرقي. ولقد تكونت عقيدة السلاف الشرقيين على اساس فكرة الكنيسة الشرقية التي تؤكد على الوحدة الثلاثية بين الروح والنفس والجسد، الأمر الذي حدد فهم وضع الإنسان والطبيعة المغاير للتقاليد الأخرى. وتظهر خصوصية العلاقات الاجتماعية – الطبيعية في التعاون المتبادل بين الذات

والذات الذي يتميز بالحوارية الأولية ( الاصلية ) في ادراك وتقدير الحقيقة الطبيعية ( حقيقة الطبيعة ). وإن منابع هذا الأمر كشف عنها في الماضي الوثني للسلاف الشرقيين الذين في تفكيرهم أن البشري والطبيعي بدايتان متساويتان ومترابطتان. وتفسر مثل هذه الطبيعة في كثير من جوانبها بالنشاط الزراعي كنموذج له أولويته في نمط الحياة الاقتصادي .

ومع اعتناق المسيحية في القرن العاشر أخذت تتكون « الإسقاطات الجديدة للتأويل الحواري للطبيعة و «الضوء الأبيض »، كأضافة إلى الصفات الجمالية، وتتقاسم الأدبية – الأخلاقية : ان كمالية وانسجام الروابط الطبيعية بالنسبة للإنسان « مثال على السلوك والوفاق اللازم ». وقد أنارت المسيحية عالم الطبيعة وقدست الإنسان، « جاعلة منه سلطاناًوسيداًعلى كل مخلوقات الأرض. ولقد فرض وضع الإنسان الجديد عليه الاعتناء بكل مخلوق حي، لكن في غضون ذلك لم يكن مفترضاً في التقاليد الروسية القديمة «الاستخفاف بالبداية الطبيعية واباحة كل شيء للاستبدادية ». إذ ينحصر الأمر هنا في أنهم كانوا يرون في رمز الإدارة آلية الخدمة، وليس السيادة. والطبيعة في الوقت ذاته قد أظهرت نشاطها كنتيجة لصناعة إلهية:

إنها الوسيط وأداة الرب ومن خلالها بالذات يرسل الرب للناس مختلف الإرشارات على الكوارث القادمة .

وان ادراك المعيار الداخلي للحياة فيما بعد يقود الفلاسفة الروس إلى وضع النظرية المركبة التي كان عليها إثبات أن الإنسان بالاشتراك مع الله يستطيع تغيير العالم انسانياً والوصول إلى عبادة الإنسانية. وكانت الروح الكونية، صوفيا، بمثابة القوة الموحدة. وان الشر يسيطر على العالم، والانسان بعمله ليساعد فقط على تقريب نهاية العالم، لذلك إن مهمته إدراك ومعرفة الحكمة الالهية الخفية في العالم وتجسيدها بأفعاله الخاصة عن طريق إعادة تكوين الذات. وتسعى الفلسفة الروسية

إلى كشف أسرار الحياة في معناها الطبيعي والكوني، لذلك يكتسب logoc اللوغوس الفلسفي فيها أهمية خاصة، - تلك البداية التي تخترق الحياة وان المادي والطبيعي لا يذلان بغض النظر عن عدم كمالها. وإن التناقض بين الكامل والناقص ينكشف في الإنسان ذاته أيضاً الذي ينظر إليه كحامل فريد من نوعه لهذين « القاسيين » وينشأ في الكونية الروسية مذهب المركزية الكونية للإغريق القدماء : فمن خلال التقليد الثقافي الإغريقي البيزنطي ان فكرة الكون الصغير - الكبير تدخل إلى السلافة الشرقية التي اعتبرت المعمورة كمنزل يجب أن ينزل فيه كل العالم. وبهذه الصورة ثبتت فكرة توازن الإنسان والطبيعة، الإنسان، والكون .

وتفعل في هذا السياق التصورات عن الجمعية ( الكاتدرائيات ) وعن الشخصية السيمفونية، وعن بناء العالم العضوي والمنسجم وذلك بالعودة إلى المبدأ الشهير وحدة كل شيء في سبيل نشرة ليس فقط في مجال العالم المخلوق، وبل وعلى الحياة الاجتماعية. ويؤكد. ان. بيرديايف، أن لدى الإنسان إمكانية اختراق الحياة الكونية الداخلية والطبيعية بفضل نشاطه الإبداعي وحبه وتعاطفه .

ولذلك لابد من تحقيق أخلاقية التكفير، ذلك لأن « من كل أنواع المعرفة ان المعرفة الأخلاقية هي أكثر جرأة، ذلك لأن فيها تتكشف القيم ومعنى الحياة ويتطور الذنب والشر ». ويرى بيرديايف ثلاثة نماذج للأخلاق، الأمر الذي يتناسب مع الثالوث المقدس unocmacsm : الإله - الأب ( أخلاق القانون ) والإله - الابن ( أخلاقية الاعتراف ) والروح القدس( أخلاقية الإبداع ) وإن الروح القدس هي مركز لقاء المسيحي مع العلاقة الوثنية بالطبيعة : ان إدراك وقبول هذه الأوامر ينوران ويحولان الإنسان ويعطيانه إمكانية معرفة النظام المبارك ورؤية أن العالم انسجامي ومكشوف، وإن من الضروري التعامل مع الطبيعة كالتعامل على الأرجح مع المخلوق الحي، أكثر من التعامل معها كمادة. وهكذا ان المجموعة القيمية - الأدبية قد تكونت على أساس عدد من المبادئ - المجتمعة

(الكاتـدرئيات)، الوحدانيـة الكليـة وckamocwzuzm وpomocewuzeu ahm وغيرها. ويعد عام 1865 بداية تطور فكرة « علـم الأخـلاق البيئـي » في روسيا، عندما أسست الرابطة الروسية لرعاية الحيونات المبنيـة علـى حـب الحيـوان. ولقـد ساعدت الموقف الأخلاقي مـن الطبيعـة الحيـة الكنيسة الأرثوذوكسية : وبـشكل خاص كانت تصدر على نفقتها الخاصة كتب الأطفـال الـتي كانـت تحتـوي علـى الكشف عن العلاقة الـ mopuabmoe بالحيوان. ويصدر في العام 899 كتاب س. فيشير « الإنسان والحيوان. تحقيق حقوقي – أخلاقي » الذي صـيغت فيـه المبـادىء القانونية – الخلاقية التالية :

1- على الدولة أن تحافظ على مصلحة الحيونات .

2- الحماية يجب أن تتمتع بوضع قانوني .

3- يعد الاعتراف بحقوق الحيوانات الوسيلة الأفضل لـذلك، أي اعطاءهـا حـصة معينة معروفة القدرة الحقوقية. وان كل الحيوانات في هذه النظرية (وليس فقـط المنزلية) تستحق الحماية الجنائية – الحقوقية في سبيل ذاتها بالذات

ولـدت في بدايـة القـرن العـشرين في روسـيا الامبراطوريـة حركـة حمايـة الشواهد الطبيعية ( شواهد الطبيعة ) الـتي طـور فيهـا العلمـاء البيولوجيـون غ. أ. كوجيفنيكـوف و أ. ب. سـيمينوف تيـان – شانـشكي وي. ب. بـورودين و د. ن كـايفورودوف الطريقــة الأخلاقيــة – الجماليــة في مواجهــة الطريقــة العلميــة والاقتصادية .

الا انه في الثلاثينات من القرن العشرين كمـا عـبر ببلاغـة أ. ستروتـشكوف «سكتت أصوات الطريقة الجمالية- الأخلاقية في صحراء البناء الاشتراكي» .

ومنـذ نهايـة الثمانينـات وبدايـة التـسعينات أخـذت تنبعـث مـن جديـد الاهتمامات بهذا الموضوع، وبالدرجة الأولى لدى الفلاسفة – ممثلي منظمات حماية

الطبيعة: وأخذوا بإقامة المؤتمرات والندوات على مختلف المستويات بدءاً من الإقليمي حتى المستوى الدولي حول قضايا علم الأخلاق البيئي. واعترفت أكثرية المختصين أن المسؤولية في النزاع الاجتماعي – الطبيعي تلقي على العلم، ولدى الإنسانية نوعان من المستقبل : انهيار الحياة على الأرض غير المنتظم في ظروف موت الطبيعة أو التعايش المنتظم ( koebonho yws ) معها، الأمر الذي يفترض تطوير علم الأخلاق البيئي كمجال خاص من مجالات المعرفة. ومن الناحية قد نظمت حركة الفرق الطلابية في في مجال حماية الطبيعة مع ميثاقها ونظام مبادئ أخلاقية :

1- إننا ندرك أن كل المخلوقات الحيةِ تريد العيش، والعيش بحرية، بدرجة لاتقل عن الإنسان .

2- إننا لا نعترف بالطموحات الأخلاقية للبشرية نحو لعب الدور الاستثنائي والسلطة على الطبيعة ».

وكتب الأكاديمي د. ى. ليخانشوف الشكل المقدس للوصايا العشر للإنسانية الذي صيغت فيه المواعظ الأخلاقية.

في مجال العلاقة بعالم الطبيعة :

1- احترام الطبيعة بشكل كامل ومساعدتها بالأستمرار الطبيعي وكالمساعدة.

2- ليعيش كل حي وليتأمل كل متأمل .

3- ليكن حراً كل شيء، ذلك لأن يولد حراً .

إن نشوء الوعي البيئي في التقليد الثقافي العالمي يرتبط بالفلاحين الذين كانوا منغمسين مباشرة بعالم الطبيعة بفضل الحياة الأسروية والعملية والاقتصادية. ولقد وضعت العلاقة الأخلاقية بالطبيعة ليس فقط في عملية التأقلم معها، بل وخلال سير التجربة العملية. وقد وجهت القيم الأخلاقية التي تتكون في وعي المواطن

العالمي نشاطه نحو الابقاء على التوازن الاجتماعي – الطبيعي ونحو الحفاظ على التوازن الأمثل بين مختلف أنواع النباتات والحيونات في مناطق ما والأرض وتربتها، كموارد طبيعية هامة. ولهذا الأمر تم انتقاء الوسائل التقنية الزراعية التي سمحت بتأقلم التكنولوجيا مع الظروف الطبيعية – المناخية المحددة .تلك التي تعد فاعلة للزراعة الطبيعية تاريخياً. وقد أحدثت التقاويم الشعبية التي صورت فيها مختلف أنواع الطقوس والعادات والميزات التي تكشف العالم الداخلي للإنسان ومحاولته معرفة أسرار الطبيعة المحيطة به. وفي الوقت نفسه لقد سمحت بالاسترشاد في ظواهر الطبيعة التي كان المحصول يرتبط بها - وهو مصدر حياة الفلاح وأسرته .

وإن بعض أيام السنة وفي فترات كاملة عدها الفلاح مثالاً لاتخاذ هذه أو تلك من الاجراءات في شؤونه الزراعية. وقد أحيطت بسر سحري ونظام متطلبات التي مخالفتها يمكن أن تجلب كثيراً من الكوارث والمآسي، كما كان يبدو للناس.

وأظهرت الدراسات أن الوثني لا يتميز بالتنظيم القبائلي للحياة الاجتماعية والاقتصادية، كما لاحظنا لدى الفلاح. لذلك، إن كان الشعب يتغلب على الكوارث الطبيعية بكل الإجراءات ،

فلدى الفلاحيينكانت تسود قيم « العمل الاقتصادي الفردي، والتصرف باستقلالية بقطعة الأرض التي يملك «. لذلك إن « الزراعة « كانت ممكنة فقط في فترات الحر من الموسم الزراعي، عندما كان لابد من الانتهاء بفترة قصيرة جداً من هذا النوع أو ذاك من العمل ( الغراسة، الحصاد، الدراسة وغيرها ). ولم تشكل القرية فريقاً واحداً له قوانينه العامة، وإنما كانت على الأرجح مؤلفة من تشليلات كثيرة مستقلة نسبياً. وإن عالم الوعي الفلاحي الفردي بالذات يعتبر المصدر والحافظ للمعارف التي تحدد طبيعة الانسجام الأنثرو – طبيعي. ذلك لأن أساس حياة الفلاح كانت الأرض التي أعتبرت مصدر وجود وبقاء العائلة وكرمز للعلاقة

التاريخية مع الأسلاف، ولأنها اكتسبت الأولوية الثمينة. ومع ازدهار الاقتصاد الفردي ونقله بالوراثة أصبحت الأرض تستدعي الشعور بالقربى لدى الناس مع ذاك الجزء من الحياة الفلاحية، أماقيمةالطبيعة المحيطة قد شعر بها بشكل أساسي على المستوى الصغير وشبهت « بالوطن » و « البيت»

ولم يكن هناك مكان في نظام القيم هذا للصناعة الشاملة النامية في القرن العشرين: ولم يعترف بالمدينة مع صناعتها كوسط هام للعيش، ذلك لأنها دمرت انسجام الإنسان والطبيعة الأصلي. ولم تعتبر الطبيعة في الوعي الشعبي كموضوع يتعارض مع الإنسان، ذلك لأن عوالمها كانت جوانب مختلفة لل.y rwlepcyuo وان وضعهما القيمي كان رفيعاً بالدرجة نفسها.

وإن الممارسة في مجال حماية الطبيعة وخطط الناس الحياتية في اليوم مرتبطان مباشرة بقضية انسجام العلاقات الاجتماعية الطبيعية. وان السعي نحو حل هذه المسألة يفرض اليوم من جديد التوجه نحو التقليد الثقافي لاستغلال الطبيعة الوطنية الأمر الذي نجده معكوساً، مثلاً، في المجلات ذات التخصص الاجتماعي الإنساني الصادرة الآن وهي « الإنسان. الدنيا » و « البيئة والقانون » والبشير الاقتصادي – الإنساني ». في الحقيقة يركز الاهتمام في هذه المجلات على البيئة الاجتماعية وتغيب عملياً المقالات الخاصة بقضايا علم الأخلاق البيئي ( مع استثناءات نادرة). وإن هذه الفجوة معبأة بدرجة معينة بقسم «علم الأخلاق البيئي في الكتاب المدرسي الجديد في مجال علم الأخلاق، حيث هناك محاولة لتحديد ميدانه الموضوعي ولتنظيم المبادئ والمقولات والطرق الأساسية التي تحلل الوضع الأخلاقي والحقوقي للحيوانات في تراكيب العالم البشري والخ .

وتعد الثقافة الأروبية الغربية منذ زمن قيام علم الرياضيات على إظهار المعاني العقلانية في الطبيعة كثقافة معدة براغمانية خالية من الإحساس بالمسؤولية الأدبية ( الأخلاقية ). ولقد ضمن العلم إلى درجة ما بوحدة وسلامة رؤية العالم

ساعياً إلى استبدال كل النظم السابقة له من نظم المعرفة ومعبراً عن تأثير النزعة المعدية التي تربط عادةً بغياب الأخلاق ». ويبرزون الروايات التالية للنزعة المعدية.

( ahmponu ye hmp cuycu ): « القوية » ( ب. نورتون ). التي بناءً عليها تتمتع النظم الطبيعية بالقيمة بعد أن تصبح وسيلة لتلبية « التفصيلات الحسية » لدى الإنسان ( أي رغبات بغض النظر عن مبرراتها). و «الضعيفة»: إن الظواهر الطبيعية تستطيع في آن واحد تلبية «التفضلات الحسية والعقلانية». وعند اختيار «التفصيلات العقلانية » يعمل نظام متكامل من المقاييس القيمية ( مقاييس القيم) الفلسفية، الجمالية ،الأمر الذي يضمن بعض التقدير الايجابي لأهمية النظم الحية: يقدرونها كعامل يغني التجربة البشرية وبسبب أن الـ ahm pono geum puzcu يضيق الموضوع الأخلاقي ويحد من معاييره الجمالية القاعدية بمجال العلاقات الإنسانية يصبح من الصعب تحديد درجة مسؤولية الناس الأخلاقية عن العالم الطبيعي ( عالم الطبيعة ) المحيط بهم. وإن هذه قضية معقدة للغاية ومتناقضة في علم الأخلاق البيئي، إضافة إلى انها تتطلب الإجابة على السؤال : هل بالإمكان استقرار حياة الإنسان في سياق انسجامه مع الوسط المحيط على أساس التوجه. ahm pono geum puzcu أو أن الايدولوجيا من هذا النوع تفترض تدمير أنواع أخرى من الأحياء ؟

عند الاجابة على هذا السؤال يشير الفيلسوف في مجال البيئة بـ. تايلور إلى ثلاث حجج كلاسكية لصالح الـ ahm pono geum puzcu: موقف الإغريق الذين ركزوا الانتباه على البداية العقلانية للانسان الأمر الذي يبرزه في عالم الحيوانات والنباتات، والنظرة اليهودية – المسيحية –الإسلامية إن الناس خلقوا في صورة ومثال الرب ويحتلون بناءً على ارادته أعلى الدرجات في السلم الطبيعي للمقامات، والديكارتية، أي الطريقة التي سار عليها ديكارت التي بناءً عليها إن

الناس أكثر قيمة، ذلك لأنهم يملكون النفس. في حين أن المخلوقات الأخرى تملك الجسد فقط.

لقد أعطت الثقافة الاغريقية القديمة المعايير والمثل لكل التقليد العقلاني الأروبي الغربي، ذلك لأن التفكير الغربي يتقبل هذا العالم كعالم غير مكتمل، لذلك يقابلونه بالعالم المثالي : لقد صممت الطبيعة المحيطة حسب الصورة الأبدية لذلك يمكن فهم بناء الطبيعة فقط بالطرق الذهنية وبالوسائل العقلانية. وتكتشف الطريقة البنيوية وأسسها في التعامل مع الطبيعة لدى افلاطون بالدرجة الأولى، لكن أرسطو أيضاً توصل عند وضعه مبادىء الحقيقة والكذب، توصل من حيث الجوهر إلى قواعد التفكير بالذات ألصقوها بكل ماهو موجود هذا البناء الذي تناسب معه بالكامل. ويصبح التأمل الذهني الطريقة الأساسية للتوصل إلى الحقيقة وهو الذي يحدد عمل الإنسان في العالم موجهاً جهوده الخيرة نحو الازدهار والإلهام.

وبما أن الفلسفة تكونت على قاعدة الفكر الاسطوري فإنها استخدمت في البدء مبادءه ودونتها في أشكالها النظرية. وهذا سمح للطبيعة في المحافظة على الأولوية الأسطورية، ذلك لأنه و في أساس نظام المعارف كانت تعد معيارً للدراسة والتقليد. وبالنتيجة أصبحت الفلسفة حاملة للسلافة الأسطورية للمجتمع، معبرة عن ذلك في مبدأ انسجام العالم الأصغر والكون. وبذلك يبقى التقليد الأسطوري لعلاقة الإنسان بالطبيعة بغض النظر عن الوضع الرائد للفلسفة كشكل عقلاني للمعرفة. عدا ذلك ان المعرفة الفلسفية في مشاريعها ( تصاميمها ) المتنوعة تعترف بالوضع الأخلاقي لقوانين الطبيعة وتنظر اليها بمعيار قيمي لسلوك الإنسان. ويشكل خاص، ان نظرية أبيقريط الذرية لاتعد معرفة كافية، ذلك لأنها كانت مدعوة لاثبات خيار نمط الحياة ولأن تصبح وسيلة لاكتساب الهدوء ( الاستقرار ) النفسي والتلذذ: « إن لم تجهل حدود المآسي والرغبات، فلا لزوم لنا دراسة الطبيعة ... ولايجوز الحصول على التلذذ الخالص من دون دراسة الطبيعة ».

ولاحظ نوكارتيسي فيما بعد في « طبيعة الأشياء » انه معرفة الطبيعة يجب أن تتم ليس في سبيل الطبيعة ذاتها وانما في سبيل الإنسان الذي هي بالذات القادرة على حمايته بحقيقتها من كل الخوف وبذلك تقربة من حالة التفوق والسعادة.

ان الطبيعة، كما أشار أرسطو، قد حددت نمط الحياة للحيوانات والناس الذي يكون مختلفاً بسبب ظروف الحصول على الغذاء. وإن أي مخلوق حي يتمتع بالنفس ( الروح ) والجسد لكن لدى الإنسان العقل أيضاً الذي يقدر على السيطرة على كل الدوافع. إضافة إلى أن على الإنسان أن يتمتع بتلك الفضائل الأخلاقية مثل الرجولة والتعقل والعدالة والتبصر. ومن لايمتلكها يولد نموذجاً سلبياً للعمل الاقتصادي الذي لايخدم الاهداف السامية للانسان والحياة البشرية، وانما يخدم المنفعة المباشرة. ان أرسطو كأول منظم ومصنف لبنى العالم الحي كان ينظر اليه وكأنه على شكل « سلم مخلوقات » : النبات توجد من أجل المخلوقات الحية، أما الحيونات فتوجد من أجل الإنسان، والحيوانات الأكلة تقف من حيث طبيعتها في رد فوق أعلى من المتوحشة : إلى تخدم الإنسان في احتياجاته المنزلية وفي طعامه، والثانية للطعام ولاحتياجات الأخرى. وإن كان صحيحاً ان الطبيعة لاتخلق شيئاً في شكله النهائي ومصادفة، فلا بد من الاعتراف بأنها تخلق الذي ذكرناه اعلاه في سبيل الناس.

ان الثقافة الاغريقية القديمة تعد كونية مركزية، والإنسان فيها ينظر اليه بشكل الكون نفسه، لذلك ان المركزية اللاكونية أي ahmpo nogahmpzu كأيديولوجيا كانت غائبة عنها بشكلها الواضح. أضافة إلى أ، المجتمع القديم هو « مجتمع تعليم الذات»، لذلك قبل أن يبدأ بحل المسائل العلمية، كان عليه أن يستعد روحياً بشكل جيد. الا انه بالقدر الذي يظهر في الإنسان السعي نحو التغلب على تابعيته للطبيعة، والفن أصبح يلعب في حياته دوراً هاماً، أحدث قيام بداية الشخصية التي كانت الطبيعة والكون يكبتانها. إضافة إلى أنه في المرحلة الهلنسية

الرومانية القديمة كان ينمو الاهتمام ببنى الحياة الاجتماعية ويتكون « الإحساس الرماني بالحياة ». وان القانون الروماني كان يحدد قواعد الحياة الاجتماعية واستراتيجية الحضارة الأروبية

والعالم الحي يصبح موضوعاً أومادة للتسلية : المبارزة بالسيوف وتسميم الوحوش – معيار أخلاقي وجمالي للحياة الاجتماعية عند الرومانيين. وكتب شيشيرون في كتابه «حول الواجبات» عن أنه لابدالتذكر

الى أي قدر يتفوق الإنسان من حيث طبيعته على الماشية وغيرها من المخلوقات : إنها لاتعرف شيئاً عدا التلذذ وتسعى بكل قواها نحوه، أما العقل البشري فيتغذى على المعرفة والتفكير، ويبحث دائماً عن شيء ما أو يبدع مؤكداً على سروره وسعادته للرؤية والسماع. وبالفعل ان جوهر التفكير العقلاني هو انه استطاع توفير سهم في ذاته لمساعي التأملية الأولية والتوجه الأدواتي – التكنولوجي اللاحق نحو تحويل المواضيع الطبيعية.

إن الطبيعة تعد في اللوحة اليهودية – المسيحية – الإسلامية بنية إلهية ونتاجاً صناعياً، لذلك ليست هي من يعطي المعيار للإنسان وانما الاله على شكل مواعظ « أوامر » وان معنى حياة البشرية يكمن في الرفعة على الطبيعة التي يمكن « زراعتها وحمايتها » ذلك لأنها « غير كافية لذاتها »، لذلك يجب أن، يكون لديها سيد دائماً لكي يأمرها بالكوارث الطبيعية. وبهذه المناسبة.

إن ل. أوايت يعد المسيحية الغربية الأكثر مركزية للانسان في نظام الديانات العالمية، لأن علاقة الإنسان بالطبيعة تحدد في كثير من جوانبها أنه كالدب يعلو فوقها. إلا أن المسيحية لم تثبت فقط مقابلة الإنسان والطبيعة، بل و أصرت على أن ارادة الرب هي بالذات في سبيل أن يستغل الإنسان الطبيعة لأهدافه الخاصة

وان ر. أتفيلد قريب من هذا التقدير، عندما أشار في كتاب الحياة إلى المساعي التوسعية لدى الإنسان بخصوص العلاقة بعالم الطبيعة معتمدة وغير معتمدة .

وجاء في كتاب ج. بارينس المعاصر « تاريخ العالم في عشرة أجزاء ونصف» أن الإنسان ليس صاحب السلطة لافي الانتفاص أو الغاء حقوق الحيوانات التي وهبها اياه الخالق، حتى في تلك الحالات عندما يكون سلوكها غير مريح للناس. وإن عدم الاعتراف بحقوق الحيوانات يعني العصيان وهو ضد قوانين الطبيعة، وإن عدم الطاعة الوقح للخالق : « فهل الناس واثقون إلى هذا الحد بحلمهم وبالفضائل المسيحية إلى حد أنهم يأخذون باتهام الحيوانات الأكثر وداعة، دون أن يتهموا بداية أنفسهم بالذات ؟ أخافوا من آثام المتفاخرين »

وإن الديدان الخشبية الي يجري السرو باسمها لاتنفي ذكاء الناس وقدراتهم الكامنة، لكن من الناحية الأخلاقية ترجعهم إلى المرحلة الأولى من التطور، وإلا أن تكون متطوراً هذا يعني أن تكون دائماً أنت أنت.

ويربط اللاهوتيون المسيحيون المعاصرون نزاع الإنسان مع الطبيعة بالأسطورة الانجيلية عن خطيئة الناس الأولين. فقبل الخطيئة عاش الإنسان في وفاق مع ذاته مع عالم الطبيعة، لذلك لم يبتعد بعد عن خالقه ولم يستعمل الإدارة التي أعطاها اياه الرب للشر. فكان لدى الإنسان مهمة خاصة في العالم : بعد أن يوحد ذرة

« النفس الالهية » و « الخليقة » عليه إعلام » حالة التأليه لمخلوقه ». إلا أن الناس الأوائل قرروا أن يصبحوا « كالالهة الذين يعرفون الخير والشر »، لذلك لم ينفذوا ما أوكل اليهم، ظهر الشر في هذا العالم ومعه التواجع والأمراض والموت. وتدهورت حياة الطبيعة واصبحت عدوانية بالنسبة للإنسان. لقد استدعت الخطيئة للحياة الاقتصاد وتختلف أنواع العمل الاقتصادي الأمر الذي أوجد

المقدمات لتحويل الطبيعة إلى موضوع الاستغلال. ورأى اللاهوتيون حل النزاع الاجتماعي – الطبيعي في « المصالحة » بين الإنسان وربه التي يمكن أن تكون على أساس المواعظ الانجيلية « المفهومة جيداً » وعلى ادراك الناس لمسؤوليتهم أمام الله في ادارة الطبيعة. ان هذا يخلص الناس من العدوان، وسيتعلمون خدمة عالم الطبيعة، أما المسؤولية الدينية فسوف تنظم علاقة الإنسان به حسب قوانين الخير والعدالة والضمير والخ .فبقدر التأثير على الطبيعة تتنامى المسؤولية الأخلاقية .

تبدأ المرحلة الجديدة من « الخطيئة » خطيئة الإنسان من « تأليه النفس » عندما يصبح التقدم العلمي التكنولوجي معبودة وليست الطبيعة والرب. وإن الله كونه مادة مطلقة يقوم الآن بوظيفة الدافع الأول بالعلاقة بعالم الطبيعة الذي يتطور بعد ذلك حسب قوانينه الخاصة. وما أن يصبح العلم زعيماً في الثقافة فيغير فوراً كذلك النظام السابق للقيم معطياً اياها طبيعة براغماتية – ذاتية. وبالتطابق مع هذه القيم والثوابت القيمية تتكون ممارسة استخدام الطبيعة والعلاقة بعالم الحيوان.

وإن ديكارت بالذات هومن بدأ هذا الانقلاب الراديكالي، ذلك لأن هدف التفكير التحليلي أصبح يحدد منهجية معرفة الطبيعة. ولقد صاغ مبدأ استقلال العقل الذاتي، أما النفس التي تتمتع بالشعور والخيال فقد ربطها بالعقل، الأمر الذي قاد إلى مقابلة المادة المفكرة والمحدودة، والتفكير والطبيعة. عدا ذلك أن ديكارت أفقد الطبيعة أهليتها، وتحولت إلى واقع ميت وموضوع التصميم العلمي. وان الحيوانات في الطبيعة المقدمة على شكل آلة جبارة ماهي الا آليات، لكنها أكثر تعقيداً. لذلك ان الطبيعة العضوية وغير العضوية ينظر اليها من دون حساب خصوصيتها وتفسر بناءً على القوانين الشاملة للميكانيكية السماوية والأرضية. وان الطبيعة بهذا الشكل تفقد قيمتها وتتمتع بالقيمة فقط بالنسبة للإنسان، لذلك ان مسألة معاناة الحيوانات تفقد أهميتها الأخلاقية .وبفضل وضعها الجديد لا من

التعامل معها كالتعامل مع الآليات التي يمكن تفكيكها إلى أجزاء وفتحها لكي ندرس العمل الداخلي للأجهزة والخ .

لقد تحولت « عبادة الذات » أو تأليه الذات بالنسبة للانسان إلى فقدان نفسه والطبيعة معاً. لقد حاول كانط حل هذه الحالة بأنه عاد إلى بعث مبدأ الأهلية في التعامل مع الطبيعة: إن المخلوقات الحية المنظمة بأهلية لايمكنها أن تكون مفهومة بفضل القوانين، قوانين المكانيك. وبذلك قد أقام حدوداً للبنيوية الآلية للطبيعة في المعرفة الطبيعية للزمن الحديث. لكن صعوبة المهمة كانت في أن فكرة الأهلية هي مبدأ العقل ووظيفة قدرة محاكمتنا العقلية، لذلك إنها تعبر عن الطريقة الذاتية نحو إدراك الطبيعة العضوية، التي لا تتمتع بأهمية موضوعية. وان المعرفة العلمية كانت من البداية موجهة نحو الحصول على المعرفة الموضوعية التي تسمح للإنسان باحداث مواد اصطناعية منافساً بذلك المواد الطبيعية وتحقيق النجاحات في تحقيق (الوصول) أهداف مختلفة، لكنها قادرة أيضاً على التحول إلى وسيلة الحرب الخاصة الموجهة إلى استعباد وتدمير المجال البيولوجي، الحرب التي تقودها الحضارات العدائية .

إن الحرب ضد الطبيعة لاتعتبر طبعاً نتيجة للمنجزات العلمية بحد ذاتها، ذلك لأن العلاقات الأكثر قوة للعلوم الطبيعية بالسياسة والاقتصاد والمجال الحربي واضحة جداً. وان هذه المجالات بالذات لها المصلحة في أن، تتمركز لديها كل المعارف عن الأرض التي حصل عليها الآخرون. ان كانوا صيادين أو بحارة أو تجاراً أو فلاسفة عندما تكون من مكونات السلطة. ومعروف منذ زمن بعيد أن، التاجر والباحث في الأراضي الأخرى او الجاسوس هم بمثابت شخص واحداً. وبالنتيجة إن الإنسان بدا ليس على مستوى المتطلبات الأخلاقية المطلوبة. وهناك حيث « تظهر « الأنا « الخاصة به لا يستطيع زراعة ماكان موعوداً به من قبل كل وأية التنويرات –أبي نور العقل» .

وهكذا ان علم أخلاق الطبيعة يصطدم، كما قال ليوبولد، بتكرار نفس التناقضات الظاهرية : الإنسان المحتل ضد الإنسان عضو الجسم الطبيعي، والعالم حامل السيف ضد العالم المحتل، والطبيعة – العبدة والخادمة ضد الطبيعة – الكيان والى الخ. في الوقت الذي فيه واجب الإنسان تجاه الطبيعة، حسب رأي كانط، هو في الوقت ذاته واجب تجاه ذاته بالذات، وتجاه الآخرين. واعتبر أن التعامل القاسي مع الحيوانات متناقض أكثر مع واجب الإنسان اتجاه ذاته ذلك لأن بهذه أخماد تعاطف الإنسان مع معاناته وضعفه وتدمر بالتدريج. الإرهاصات الطبيعية المفيدة جداً للأخلاقيات في التعامل مع الآخرين ...

حتى الشكر على عمل سنوات طويلة قامت به الغرس أو على خدمة طويلة لكلب هو واجب الإنسان غير المباشر ...لكنه واجب الإنسان غير المباشر أمام ذاته ». ويبدا أنه بعد مضي قرنين من الزمن على قضية الواجب الأخلاقي للانسان وخياره لموقفه الأخلاقي الشخصي هما ليس أقل قابلية للنقاش من قبل الأن، إن كل حدة الأرتكابية الأخلاقية للانسان الحديث تظهر في قضايا علم الأخلاق البيئي متعدد الأوجه، الأمر الذي يجعل مجاله مفتوحاً أمام مختلف اتجاهات الأفكار ويوقظ علم الأخلاق التقليدي للبحث عن أساليب جديدة للتعبير عن الذات الموجهة إلى تعزيز الأهمية العلمية التطبيقية لقدرته النظرية المحتملة .

## 3 ـ الاتجاهات الإعلامية الأساسية في علم الأخلاق البيئي

يدافع علم الأخلاق البيئي عن مجال موضوعة وعن نظام المقولات الأخلاقية وعن المبادئ الأساسية على مستويين أساسين: على المستوى النظري ( cuecma muka ) وعلى المستوى المعياري. فعلى المستوى الأول توضع الأسس النظرية للأخلاق البيئية كمجال ضروري، ويقام بالبحث واثبات أساليب إظهار القيم. ووضع مقاييس تحديد وضعها. أو وقواعد إثبات المحاكمات العقلية الأخلاقية وعلى المستوى الثاني تصاغ المبادئ الأخلاقية الأكثر تحديداً التي تجيب

عن السؤال العلمي « ماذا علي أن أفعل » والتي تعلن عن سلوك الناس في الطبيعة وأساليب حل النزاعات الاجتماعية الطبيعية. ويضمنون بنية علم الأخلاق البيئي نظام المعتقدات والأوامر الأخلاقية المشروطة تاريخياً ومجموعة من القواعد – الواجبات ( ب. تايلور ). وكمصادر أساسية له يشيرون إلى الفلسفة والدين والبيئة. وان المعنى الرئيسي لعلم الأخلاق البيئي مرتبط بتكوين القيم الأخلاقية ومقاييسها حول توجيهين أخلاقيين اثنين - الإحساس بالحب والتعاطف مع الطبيعة والشعور بالزمن القادر على ربط مختلف الأجيال من الناس يقع علم الأخلاق في عملية قيام نظامه الخاص للقيم التي تعود إليها ثمار الإصلاحات في مجال حماية الوسط الطبيعي لإقامة الناس. وان حل مثل هذه المسألة الهامة يشجع علم الأخلاق البيئي على تحليل ظاهرة القيم في مجال أكثر اتساعاً الأمر الذي يسمح باظهار جانب كامل من العلاقة التقديرية بعالم الطبيعة الذي يتضمن تثبيت أهمية الطبيعة الثقافية – التاريخية – الروحية والرمزية والأخلاقية والجمالية والدينية .

وفي الوقت نفسه ان هذا المكان العجيب حيث قيمنا الشرطية تخالف الواقع. حسب وجهة نظر خ. رولستون الثالث. وفي الواقع ان الطبيعة الأخرى للعلاقات بين الأنواع في الطبيعة مرتبطة بأن « القيمة » في ذاتها « تتحول إلى » قيمة عمومية». أي ان قيمة حيوان واحد تصبح قيمة لجملة الحيوانات في هذا المكان. لذلك ان نظرية القيم مع فكرتها الأساسية لفائدة الإنسان « لا تعمل » في الطبيعة. فبالنسبة لعلم الأخلاق البيئي تكتسب الأهمية الكبرى قيمة المواضيع الطبيعية التي تستثني المصلحة أو وجود المقدار نفسه، ذلك لأن هذه المواضيع تتمتع بقيمة « حقيقية» التي تتصف بها منذ البداية والموضوعة في اثناء عملية الارتقاء الطبيعي وغير المخصصة للتحكم البشري .

ويضع علم الأخلاق البيئي موراتوريوم أخلاقي ( تأجيل ) على التعامل مع الطبيعة كشيء ومورد. ان كان المجتمع المعاصر يفهم هذا ويقبله كأمر عندئذ يكون مؤهلاً للتغلب على الأزمة البيئية. ويصبح في هذه الحالة وفي السياسة في مجال حماية البيئة فهم أن تواضيع الطبيعة المتنوعة يجب أن تكون محافظاً عليها حصراً بسبب قيمتها الداخلية. وهكذا، إن نظام القيم المثالية التي تملك أخلاقية غير بيئية وغير نفعية يجعل من الطبيعة مثالاً ليس فقط محدداً لجوهر المجال الثقافي – التاريخي الذي يتواجد فيه العالم البشري، بل ومحركاً اياه نحو الأمام. وتكمن أهمية هذا المثال أيضاً في أنه، حسب أوثيفاري – غاسيت « يساعد على توحيد الناس في المجتمع ويفرض البحث عن التواصل بين بعضهم البعض وفي نهاية المطاف يدفع إلى تغيير « الأنا ». ويعتقد أن هذا الأسلوب يسمح ببناء علاقات بالوسط الطبيعي بشكل عام وببعض عناصره على الأولويات الأخلاقية وليس الاقتصادية. وكتب في أواخر الستينات من القرن العشرين رئيس نادي روما أ. بيتشي أن النمو الاقتصادي لم يعد ضرورة ملحة، لذلك لابد من التركيز على الدعاية لكمال الإنسان الداخلي وعلى مثال التطور الأخلاقي. و يحدد« الشعور بالشمولية، وحب العدالة ورفض العنف« جوهر المثال الأخلاقي. وإن علم أخلاق الإنسانية الجديدة يسمح بفهم. ان القيمة، أي قيمة الطبيعة « البرية « تبقى حتى ذاك الحين مادامت لم تتحول إلى تكنيك و تكنولوجيا في نظام مجمل الحقائق. لكن المشكلة في هذا الأمر بالذات، في أن، القيم المثالية لاتشكل في الواقع العلاقات الاجتماعية – الطبيعية بالقدر الذي ينظر فيها كمثال يجب أن يسعى اليه المجتمع المعاصر وكمجموعة أخلاقية – قيمية ( مجموعة قيم أخلاقية ) تنظم : استعمال الموارد الطبيعية. وإن الثقافة التي تتجاهل أهمية العلاقة غير النفعية بالطبيعة تحدث وضعاً متناقضاً: إننا نجد القيم المثالية في الطبيعة « البرية « أكثر من غيرها والتي سياقاتها الأخلاقية ( هي مصدر الخير ) والجمالية ( هي جميلة ( والدينية ( هي مقدسة ) تحدد عادة دوافع النشاط في مجال حماية الطبيعة .

ان علم الأخلاق البيئي كعلم حديث له مقدساته العملية – جمعية الرفق بالحيوان. ولقد خصصت الحركة في فرنسا منذ بداية القرن التاسع عشر مكافأة مقابل الدراسة التي تفسر إلى أي درجة متسوة الممارسة على الحيوانات تؤثر على أخلاقية الناس، وهل من الضروري إصدار القوانين المناسبة بهذا الصدد. وبنيت أيديولوجية الحركة في إنكلترا على المبادئ الأخلاقية للرحمة والتعاطف مع الحيوانات ورعايتها التي بدونها كانت من المتوقع من المستحيل التربية الجيدة بحق وليس هناك قلب طيب حقاً واتخذ في عام1822اول قانون في أروبا حول العقوبة القانونية لمعذبي الحيوانات، أما في عام 1824 أحدثت في لندن أول رابطة لرعاية الحيوان في العالم. وفي النصف الثاني من القرن العشرين ظهرت نظرية جديدة خاصة بحقوق الحيوانات الكاملة في الحياة والبقاء الموفق والحماية من الفواجع وغير ذلك. ومنذ عام 1959 توجد الرابطة الدولية لحماية الحيوان. وفي الوقت الحاضر تعمل العديد من المؤسسات والمنظمات الاجتماعية التي تدافع عن حقوق الحيوان. وانها تقوم بتلك الأفعال الدولية مثل الحملات المناهضة لجمع الفرو والمناهضة لجمع الدهون التجميلية والحملة في سبيل تحسين ظروف تربية الطيور والمواشي واحتوائها في مجمعات حيوانية، وتدعو هذه المنظمات إلى التخلي عن استخدام الحيوانات للتسلية وأيضاً عن المواد الحيوانية التي تتطلب قتل الحيوانات: من اللحوم والجلود الطبيعية، وتدعو أيضاً إلى المأكولات النباتية، وتقترح تحريم الصيد وصيد الأسماك والتجارب على الحيوانات .

إضافة إلى ذلك ان التزام مبادئ احترام حقوق الحيوان يولد تناقضات ظاهرية أخلاقية جدية وحتى حقوقية: اذ ينتج أنه من الضروري التعامل مع الحيوانات بطريقة متساوية وكأنها «animal companions» (الحيوانات – الرفاق).

إن مثل هذا الارتقاء بوضع الحيوانات يقود إلى البدء باستخدام مقاييس المجتمع البشري معها، أي على الحيوانات الأليفة ( المنزلية ) أن، تتصرف حسب

القوانين المدونة بالنسبة للناس ( حسب قوانين الولايات المتحدة وكندا مثلاً، لا يحق للكلب النباح والعض، ولا يحق للقطة الخمش وسرقة السمك واللحم والخ).

وبعبارة أخرى ان هذه المشكلة ليست سهلة أبداً ولاتزال مفتوحة حتى الآن. وبالفعل يطرح السؤال الدكتور ب. ديسكون الذي يهتم بالحفاظ على نوع fariola وهو فيروس الحصبة الذي يعد من الأنواع التي على وشك الانقراض: « منذ متى، أخذين بالحسبان حجم المخلوق الحي ونطاق الخطر ( فيروس الحصبة وباسيل التيفوئيد، والطفيليات الملاريا ... )، يصبح الحفاظ على الأنواع هاماً ؟ لا يجوز عملياً وضع أية سلسلة منطقية. فان كل حجة من الحجج ... تطبق بدرجة متساوية على عالم الطفيليات والميكروبات قبل تطبيقها على الحيتان والحيوانات الجبلية والفلامينغو. وحتى أصغر الفيروسات وأكثرها خطراً لها حقوقها « .

ويشار إلى هذا التعامل بوساطة « مبدأ نوح » بالاعتماد على الأسطورة التوراتية عن الطوفان.

ان علم الأخلاق البيئي اليوم في الغرب يتطور باتجاهات متعددة – المركزية البيئية والمراكز البيولوجية والفلسفة البيئية، والبيئة الشاملة، والمساواة في الحقوق البيئية الأمر الذي وجد لنفسه انعكاساً في جملة كاملة من الكتب الصادرة خلال الربع الأخير من القرن العشرين. وإن عناوينها تتحدث عن نفسها : « الطبيعة البرية كمكان مقدس « ( ل. غرابير ) و « احترام الإنسان للطبيعة «( ج. باسمور و « احترام الطبيعة « و« حالة الطبيعة البرية « ( ب. تايلور )، و« الأخلاق والاهتمام البيئي « ( ر. ا تيفيلد )، و« حقوق الطبيعة « ( ر. ناش ) و« أسس أخلاق العلاقات بالوسط الطبيعي « ( يو. هارغرووف ) و «الأخلاق العميقة: العيش مع معرفة أهمية الطبيعة « ( ب. ديفول ) وغيرها. ويمثل علم الأخلاق البيئي في هذه الأعمال كواحد من الأنظمة المعيارية للثوابت العقائدية والقيمية الكاملة والمنظمة للمجتمع التي تعطي الإنسان، من جهة، درجة مسؤليته بصدد

العلاقة مع الطبيعة، ومن جهة ثانية، تعطيه الطبيعة العامـة لعلاقاتـه الاجتماعيـة – الثقافية المتبادلة معها.

وهكذا، إن علم الخلاق البيئي لـيس فقـط يجعـل العلاقـات الاجتماعيـة – الطبيعية منسجمة، بل ويفعل وينـشط في الإنـسان الأحاسـيس الأخلاقيـة المرتبطـة بالواجـب والمـسؤولية والعدالـة وغيرهـا. وبالنتيجـة تتوسـع المقـولات الأخلاقيـة وتمتلىء بالمضمون البيئي، الأمر الذي يقود إلى جعل الأخلاق بيئية بـشكل خـاص التي تظهر في التالي:

1- إن المعايير والمبادىء الأخلاقية في علاقة الإنسان بالطبيعة تتمتع بطبيعة أصـلية ( الأولوية ).

2- يحدد الواجب الأخلاقي وتعذيب الضمير سلوك الإنسان في الطبيعة ويساعدان على تكوين العلاقات الأخلاقية المتفهمة لها

3- لا تعتبر مبادىء الفائدة والصلاحية معايير لتقدير أهمية المواضيع الطبيعية .

4- إن المسؤولية الأخلاقية والبيئية للانسان تمثل وحدة متكاملة .

5- يعاد النظر بالتدريج بالمبدأ التقليدي للانسانية كحاضن لتأليه الإنسان.

6- تصبح المعرفة الأخلاقية – البيئية منظماً في مجال التعليم وتربية الناس.

7- تشكل الاتجاهات الرئيسية لعلم الأخلاق البيئي الرؤية البديلة لرؤيـة الإنـسان مركزاً للكون رؤية طبيعة للعلاقات المتبادلة بين الإنسان والطبيعة، الأمر الـذي يظهر في عدد من الثوابت :

1- يشكل عالم الطبيعة تنوعاً للبنى المؤثرة واللامؤثرة .

2- إن مواضع الطبيعة مترابطة .

3- في الطبيعة المحيطة ليس فقط الإنسان، وانما أي نوع من أنواعها يعد فريداً ولايكرر .

4- لايحق للإنسان الاقتداء بمبدأ الفائدة او الملاءمة في تحديد قيمة الحق في الحياة لأي نوع بيولوجي .

5- على الإنسان أن يهتم بالحفاظ على كل الأنواع والموضوعات في الطبيعة، دون أن يسمح بالضياع في التنوع البيولوجي .

وفي أطر علم الأخلاق البيئي من الأسهل، حسب رأي د. ايرنفيلد، صياغة الأهمية (المعنى) المركزي للإنسان في العالم الجديد بالنسبة للمجتمعات والأنواع على الشكل التالي : «عليها أن تبقى لأنها موجودة ولأنهوجدودها بحد ذاته يشكل التعبير المعاصر فقط عن العملية التاريخية المستمرة وعن الأقدم والأعظم « .

إن نظريات المركزية البيولوجية والفيزيائية تنطلق من الاعتراف بالقيمة الأعلى للمجتمع المنسجم والعادل للناس، والحيوانات والنباتات والتربة، وللعناصر العضوية وغير العضوية للطبيعة ومن هنا ينبع عدد من الميادين الأخلاقية المحددة الأخلاقية المحددة :

1- لأن يكون للحيوانات والنباتات الحق في الحياة ومكان للعيش وحماية من الآلام .

2- لأن للحيوانات كمخلوقات حساسة وتستطيع المعانات من الألم والسرور الاحتياجات التي أن تلبى ( ي. سموكوفا، ر. كرتشناك وغيرهما). ان خصوصية المركزية البيولوجية في أن فيها يعطى الانتباه الأكثر لقيمة بعض المخلوقات .

وإن الرواية الراديكالية للمركزية البيولوجية موجهة نحو فكرة وحدة كل نظم الطبيعة الحية وغير الحية التي ينظر اليها كذلك المجتمع الأخلاقي فريد من

نوعه. ويحدد المجتمع الأخلاقي في الجناح المحافظ للمركزية البيولوجية، كقاعدة، بعالم الطبيعة الحية. وفي كل الأحوال إن المركزية البيولوجية تبرهن على هدف المنع على الحاق الضرر بالحي. ويسمح علم الأخلاق البيئي بخرق المبادىء الأخلاقية المتبعة في تلك الحالة فقط. ان لم يكن لدى الإنسان مخرج آخر : مثلاً إن هاجمه دب فيحق للانسان وبغض النظر عن القيمة الداخلية للدب أن يقتله. والبعوضه انها مخلوق حساس، لكنها عندما تهاجم الإنسان يحق له الدفاع عن نفسه منها. وان حساسية وقيمة النمل يجب أن لاتغيران نمط حياة الناس والحد من حرية حركتهم، الأمر الذي يسمح لهم السير على الطرقات دون الخوف من الدوس على النمل. وهكذا ان المركزية البيولوجية تجعل نظام القيم في علم الأخلاق البيئي متحركاً بما يكفي وتربط كماله بالانتقال من «الإنسانية غير البشرية» إلى «الإنسانية البشرية» التي تسمح بالتخلي عن فهم الإنسان كمحتل للمجتمع الطبيعي .

إن أنصار مركزية البيئة بخلاف أنصار المركزية البيولوجية ينظرون إلى قيمة الأنواع والنظم البيئية مبرهنين على هذا الخيار بأن النظم البيئية مثلها مثل كل الأنواع البرية تقدر حسب عدد من الأسباب : لأنها غير مرتبطة بنا، ولأنها معقدة ومتنوعة، ولأنها تنظم ذاتها أو ذاتية التنظيم، ولأن لها تاريخ ارتقاء طويل. ان وجود النظم البيئية في الطبيعة هو خير، وعلى الإنسان أن لايسعى إلى التقليل من الخير في العالم. وإن كل نظام بيئي يعد « هاما أخلاقياً »، وهذا يعني أنه يحتاج إلى عناية أخلاقية مباشرة. وفي حال وجود ظروف متساوية يجب منع إلحاق الضرر به او القيام بذلك في الحد الأدنى. وإن القسوة في التعامل مع الحيوانات التي تكون غير ناتجة عن الضرورة القصوى ليس لها تبرير أخلاقي. ويجب على أخلاقية الحفاظ على الطبيعة أن تتضمن مبدأ التعويض عن الضرر على شكل التشجيع على كمال إدراك الناس وتصحيح سلوكهم. ويجب على مبدأ التعويض العادل أن يعمل هناك حيث تخترق هذه القاعدة أو تلك من قواعد الأخلاق الإنسانية في مجال العلاقة مع الطبيعة. وبهذه المناسبة ان أنصار المركزية البيئية يرون مهمتهم في بناء

التوفيق الإنساني والازدهار على فكرة قيمة الوسط المحيط غير الأداتي. وان القيم الإنسانية بالذات يجب أن تتوافق مع الطبيعة وليس العكس .

وتخرج الفلسفة البيئية خارج حدود الموضوع الأخلاقي البحت وتخدم مسألة العلاقة المتبادلة للانسان والطبيعة في سياق أوسع. وان مفهوم «علم الأخلاق البيئي »يستخدم مع مفهوم الفلسفة البيئية لأن هذا هو التوجه الفلسفي الجديد يتمركز حول مجلة « الفلسفة البيئية » التي يصدرها يو. هارغروف. وقد اعترف بهذه النظرية من قبل فكرة التصوير الكامل والمنتظم لقوانين وديناميـة العمليات التي تحدث في الطبيعة والحياة الاجتماعية والثقافية والتفكير الإنساني الأمر الذي يعترض حتماً تخيل إدراك العالم ذاته وصياغة « الروحية البيئية » التي توحد في ذاتها إدراك وحدة الطبيعة كلها وتضامن الإنسان معها ومسؤوليته عنها. ان الفلسفة البيئية المبنية على هذه المبادئ ستؤدي حسب فكرة خ. سكوليموفسكي، إلى تقديس هذه الوحدة بالذات، والى الشعور الديني بإجلالها. ويعتقد أن، على الإنسان أن يسعى إلى المثال الأخلاقي في تنظيم النشاط اليومي والمهني، وليس إلغاء مسؤوليه عن الاسترشاد على الكمبيوتر، ذلك لأن « عندما نتفاعل مع العالم بوساطة التكنولوجيا إننا لا نفكر أبداً كيف يمكن أن نكون سموحين ومتعاطفين أو محبين، لكن دائماً مغالون ومسيطرون وأقوياء العزم ». وهكذا يجب على الوعي الفلسفي البيئي أن يتمتع بتلك الصفات مثل الوحدة والتهذيب والارتقائية والمشاركة رابطاً كل انسان بكل أشكال حياته في المجتمع. وينظر إليه في هذا المجتمع ليس كموضوع غريب عن الإنسان، وإنما كمنزله الذي فيه كل الناس يعتبرون حامين له ومسؤولين عن كل شيء بما في ذلك عن مصيرهم الخاص. « منذ الآن أن أكون « أنا » كما يفترض أي. ليفيناس، يعني عدم إمكانية أو استحالة التخلي عن المسؤولية. وكأن بناء العالم كله ملقى على كتفي. لكن المسؤولية التي تفقد « الأنا » نزعته الامبريالية والأنانية، وان كانت أنانية إنقاذ الذات لا تحول الـ « الانا » إلى لحظة بناء العالم، لكن تؤكد عدم تكراره « الذي يكون « محصوراً في أن لا شيء يستطيع أن يجيب

بدلاً مني. وان إظهار هذا التوجه في « الأنا » يعني مطابقة « أنا » والأخلاقية. وان « أنا » تكون مسؤولة إلى ما لانهاية أمام الآخر .

وعملياً لقد اصطفت فلسفة الطبيعة المعاصرة التي تبنى على القلق من لقاء الإنسان مع « الأنا » الداخلية لعالم الطبيعة الذي هو فيه كونه مخلوق أكثر عمقاً وإبداعاً تسعى إلى امتلاك الانسجام في الحياة وتحقيق علاقات إضافية مع كل المخلوقات محققاً الخير للجميع، اصطفت في اطر الفلسفة البيئية. وان ال. الأنا « الأخلاقية – البيئية تشمل كل الطبيعة بالحب وقادرة على مساعدة الـ. « الأنا» الداخلية غير المحصنة لأي مخلوق. وفي هذا يكمن معنى الحكمة البيئية. إن أخلاق علاقات الإنسان بالوسط الطبيعي يجب، حسب وجهة نظر ب. كاليكوت، أن تبدأ من نظرية الأخلاق الاجتماعية والشخصية الصغيرة المنتقاة للناس وان توحد خير الحيوانات والأخلاقية تحت مظلة نظرية واحدة. وبعبارة أخرى، يجب على نظرية الأخلاق أن تتمتع بأساس فلسفي متشدد وأن تعتمد على القيم التي تأخذ في الحسبان أهمية الإنسان والطبيعة كشيء متكامل. وحسب رأي بـ. كاليكوت، مادمت أفكر بأنني منحصر في جسدي الخاص سوف أهتم به أكثر من قيمة « أجساد « الآخرين – الأجسام، النباتات، الحيوانات وحتى الناس. لكن بما أنني أدركت ما هو مرتبط داخلياً بكل الباقين في الواقع يبدو كل شيء في العالم جسدي. وبهذه الروابط الداخلية قد أحدثت حتى ال. «الأنا « التابعة لي، لذلك لا يوجد حاجز مبدئي بين هذه « الأنا « والطبيعة. فالطبيعة ذات قيمة داخلية إلى درجة تصل إلى مدى ثمن ال. « الأنا « داخلياً .

علم البيئة العميق ( أدخل هذا المصطلح في العام 1973 من قبل الفيلسوف النرويجي أ. نيس ) بشكل واحدة من مدارس الفلسفة البيئية ويضع تحت الشك المبادئ الأساسية للمجتمع الغربي ذلك لأنها لا تساعد على تلبية الاحتياجات الأساسية للناس في الحب والأمن وامكانية التعامل مع الطبيعة.

ويطلق الأن أتباع أ. نيس على أنفسهم اسم «علماء البيئة العابرين للشخصية» ( و. فوكس ) أو أصحاب روايات علم البيئة العميق الشخصية «. وينطلق علم الأخلاق العميق من مبدأين : الأول يعلن أن الإنسانية جزء من الطبيعة، والثاني يقول إن المستقبل الاجتماعي وقيمة السلوك البيئي يجب أن يكونا موجهين إلى مصالح النظم البيئية الكاملة، وليس فقط إلى مصالح بعض الأفراد. وإن الطريقة البيئية العميقة باعتمادها على هذين المبدأين تدعو إلى الرؤية الكاملة للعالم التي تشترط الانسجام مع الطبيعة والاعتراف بتكاملها الداخلي، وبالمساواة في المجال البيولوجي للمخلوقات، وبتحديد الذات من اجل الحفاظ على الأرض وتدعو إلى التكنولوجيا البديلة والى العلم غير السائد الذي يأخذ في الحسبان تقاليد الأقلية والعلاقات البيولوجية الأقليمية. وبذلك إن علماء البيئة العميقين يقفون ضد النظر إلى الطبيعة كمصدر لموارد الإنسان. عدا ذلك ان، ب. فيرمان ينفي مثلاً أهمية النوع البشري على ذاك الأساس أن الناس يشكلون نوعاً من العديد من الأنواع هي كثيرة إضافة إلى ذلك. ويعتقد أن الحياة، حياة الإنسان ليس أكثر أهمية من حياة المخلوقات الأخرى. وأنه يجب تفضيل صحة المجالات البيولوجية على الخير البشري. عدا ذلك، إن كل المخلوقات الحية بما فيها النظم البيئية لها مصالحها، وهذا يعني، أنها تستطيع التألم او الفوز، لذلك تستحق الاهتمام من جانب الأخلاق. وإن التعاطف مع الأشكال الحياتية الأخرى واحترام حقوقها في الحياة والازدهار، كل هذا يعد المبادئ الأساسية لعلاقة الإنسان بالطبيعة. ويعلن او يقدم علم البيئة العميق نفسه ممارسة أكثر ماهو نظرية بديلة عن العقيدة السائدة. وإن أنصار علم البيئة العميق ليس فقط يعلنون عن رأي أو فكر جديد أو نظرة جديدة للعالم، لكن ويصنعون الأساليب الدقيقة المحددة لضهوره العلمي. وإلى جانب مبدأ المساواة البيومركزية ( الحد الأدنى من التأثير على المجال البيولوجي للأرض، تثبت أهمية كبيرة للمسائلة الشخصية لمجد العالم والشخصية فقط. وان المماثلة الشخصية عبر العالم تنطلق من معانات وقلق كل ماهو موجود لعملية عالمية موحدة، وتطور

الشعور بالجماعة وبالاحترام للوجود بشكل عام. أما المماثلة الشخصية فقط فهي محدودة في مجال تطوير، عالم الإنسان: انا أسرتي - أصدقائي والخ. وبالإجمال إن كل أنواع المماثلة موجهة إلى التغير الروحي للإنسان القادر على تقديم المساعدة والدعم لكل ما هو موجود. وتنحصر خصوصية علم البيئة العميق في أنه يركب في ذاته المعارف عن الطبيعة والمعارف عن الإنسان وعن نفسه التي حصل عليها من الشرق ومن الغرب على حد سواء الـ. kopecwcwzm أي تجربة المرأة في استيعاب لوحة العالم العلمية. ( أدخل هذا المصطلح في عام 1974 من قبل ف. دي ليبوني) وهو الظاهرة المستقلة بما يكفي والخصوصية في مجال علم الأخلاق البيئي التي تتميز بالموقف النقدي الأولي، وحتى بالتسيس الراديكالي لمجال البحث.

والآن توجد الفلسفة القيمنية ( م. هينتيكا )، علم الاجتماع « اللاسيكسيني» ( hecekcumeku ) وعلم النفس ( ج. بيرنارد ) اللذين يضعان التجربة النسائية للاستيعاب في اللوحة العلمية للعالم. انهما يفترضان أن عملية تحرير « المرأة » يجب أن تبدأ من تحرير الطبيعة كحاملة للنموذج النسائي القديم. فتعد المرأة رمزاً للقرب من الطبيعة، مقابل رمز الرجل الذي كان سائداً في الثقافة الغربية. وإن الايكوفينمينية تشير إلى الميزة الخاصة « للتفكير النسائي الجسدي » الذي بخلاف الرجالي العقلاني يكون موجه إلى التركيب والاستخدام مستعرضاً بذلك فهم العالم المتكامل ( xoewemuzhow ). والوحدة نواجه بالقسم الأبوي للروح من الجسد والعقل من الأحاسيس، الأمر الذي يفقد الحياة أشكال الظهور الحساسة والجسدية والجمالية. لذلك أن الـ. (XaWzm ) الآن يعرف أو يفهم في ثلاثة جوانب مترابطة الشخصي والاجتماعي والكوني.

ويعبر التقليد القديم لمطابقة المرأة مع الطبيعة مقدمة لمراقبة التقارب بين المرأة والبيئة. وإن تماثلهما ينبع من الشعور بوحدة كل أشكال الحياة وتأثيرها الدورية للولادة والموت الأمر الذي يشكل جوهر العلاقة البيئية بالحياة .

ولقد أظهر تحليل المجموعة الدينية – الأسطورية أن رسم الآلهة المرأة يجسد ذلك يجسد ذاك النوع من الروحية أفضل بكثير من الآلهة الرجل. وإن هذا الموقف في علم البيئة الثقافي المعاصر يفهم كبرهان، ذلك لأن عبادة الآلهة المرأة يسبق فعلاً في العديد من الثقافات، بما فيها الثقافة الغربية عبادة الآلهة الرجل. ومن غير المستبعد أن منابعها موجودة في طبيعة المذهب الصوفي في التقاليد القديمة. وهكذا، إن الآلهة الرجل، حسب رأي ب. بروتو هوكناية، كقاعدة، عن هذه الوحدة التي يمكن أن تكون مستقلة وذاتية ومطلقة أو في الوقت ذاته يعود الفضل الكبير فيها إلى الله، ولذلك انها مرتبطة ( تابعة ) ونسبية. ويعد تحليل العلاقات الوفاقية بين الأب والطفل مثالاً مجدداً للمقدمة المطروحة: بما أن صورة الأب منقولة إلى صورة الرب، فإنها تربط بشكل طبيعي بالحاجة المطروحة من قبله إلى الطاعة والمولاة والإخلاص وتترافق أيضاً بالتحدي أو التهديد، المكافأة أو العقاب. ان الأب الذي لم يكن أبداً مرتبطاً جسدياً مع الطفل يستطيع ان يستعرض فقط الحب الشرطي، لذلك إن الإنسان الذي يتساوى مع الله يقبل لاإرادياً بمثل هذه العلاقة مع العالم المحيط به. وفي حالة المرأة – الآلهة ان مثل هذه المسألة تحل عن طريق تراكيب الوحيد والعديد عندما الوحيد يظهر في العديد ان العديد يوجد في الوحدة.

وفي هذا السياق إن العلاقات تتصف بالانسجام وبالدفء واللطف وليس بالشكوك والمأساة.

وقد نفذت محاولة اعادة التفكير بالبداية الكونية التقليدية للفلسفة الصينية في مجرى النزعة الايكوفيمينية - «يان» (بداية رجولية مضيئة وهي كناية عن السماء) و «ان » ( بداية نسائية قاتمة ترمز إلى الأرض المثمرة. وان « يان » في التقليد الصيني أول كبداية نشطة، أما البداية النسائية « ان » فشبهت بالسلبية. ويعتبر ف. كابرا أن كلتي البدايتين تعدان نشيطتين، لكنهما تمتازان بتوجهات مختلفة في النشاط نفسه:

ان « ان » تسعى إلى التوحيد والتعاون، أما « يان » فيسعى إلى العدوانية والاحتلال والمنافسة. لذلك نشاط « ان » يرافق الوعي البيئي ونشاط « يان » يرتبط بادراك « الأنا » الشخصي. وبالنتيجة يتوقع كابرا أنه من الأصح تسمية « ان » بـ « النشاط البيئي »، أما « يان » بـ « النشاط الأناني » في غضون ذلك إن ثلاثة أنواع من النشاط تترابط معه ومع طريقتين للتفكير اللتين تسودن فيهما :

1- « إن » مع التفكير الحدسي الذي يظهر بدرجة أكبر في تجربة الإنسان الدينية والصوفية .

2- و « يان » مع التفكير العقلاني، لذلك تعد مختلف مجالات العلم مجالاً لحصره.

وهكذا يبني أنصار الايكوفيمينية نظرتهم على المبادئ الآتية :

1- يوجد ربط لاشك فيه بين اضطهاد المرأة واضطهاد الطبيعة .

2- إن فهم طبيعة هذه العلاقة ضروري للفهم المشابه للطبيعة .

3- إن النظرية الايكوفيمينية وتطبيقها يجب أن يتضمنا الأفق البيئي .

4- وعلى الحل البيئي للقضايا يجب ان يتضمن الآفاق الايكوفيمينية. إنهم يعتقدون أن الأرض – الأم هي البيت المهتم والراعي بالنسبة لكل ماهو حي، لذلك يجب تقديرها وحبها كما فعل أسلافنا .

إن كل قضايا علم الأخلاق البيئي، بدءاً من مسألة وضعه حتى مضمون المقولة البيئية – الجمالية، دون الحديث عن إمكانية تجسيد كل المبادئ المعلن عنها في الحياة الواقعية، – تتصف بطبيعة نقاشية مفتوحة وذات دلالة واحدة حصراً. وإن أي مقولة أخلاقية – الخير، الشر، الواجب، العدالة، الحب والخ، تعد من حيث الجوهر أنثروبوسينترية وتطبق على عالم الطبيعة تكون على الأرجح وكأنها استعارة. وإن صعوبة حل القضايا المطروحة مرتبطة بأن الإنسان قد صاغها باسمه واسم غيره معتمداً على معارف عن حياة الطبيعة شرطية بما يكفي بالرغم من أنها

موضوعية. ويحافظ مع وجود كل أشكال التأويل حتى الآن الانفتاح ومسألة: هل على مبادئ علم الأخلاق البيئي ترتكز على الاعتراف بالقيمة الداخلية لنظم الطبيعة أو أن هذه القيم يجب أن يحددها الإنسان ؟ وتنشأ في هذا السياق مسألة المقاييس التي على علم الأخلاق البيئي أن يقتدي بها عند وضع ومعالجة المسائل القيمية – العقائدية وكذلك البراهين والمبادئ والمفاهيم النظرية الخاصة به. وتعد حيوية كذلك تلك المشكلة مثل هل من الممكن عقلنة علم الأخلاق الذي كان بإمكانه جعل الخيار الأخلاقي الصحيح حتمياً وبدلالة واحدة عند حل مسائل بيئية معينه .

ويرتبط تعقيد حل مثل هذه أو تلك من مسائل علم الأخلاق البيئي بأن إعادة البناء الراديكالي للوعي والتوجيهات الأخلاقية للناس وحتى أسس النشاط في مجال حماية الطبيعة تعد مستحيلة في الوقت الراهن: ان أنصار الانثروبوسينترية في العالم الذين يهتمون في رفاهية حياتهم الخاصة هم أكثر بكثير من أنصار الايكوفيلية كما تشير الإحصائيات. وحتى بين أنصار حماة الطبيعة هناك اختلافات بالرأي في إنتاج السلع ،

أما بالنسبة لآخرين فهي تبدو على شكل الجسم الطبيعي. وان الحيوانات فهم بعض أنصار حماة الطبيعة كموضوع للصيد، الأمر الذي يقود إلى التفكير بخصص صيد الدراريخ او الأسماك النهرية .

وآخرون يوضحون المسائل كيف ينعكس الصيد على الحيوانات الوحشية، وكيف يمكن الحؤول دون انقراض الأنواع، وهل على العمل الزراعي أن ينتشر على الأزهار المروية وغيرها. ان إعطاء الحيوانات الحقوق أو الاعتراف بهم أعضاء في المجتمع الأخلاقي لا يحل الحالة ولا يرفع الإنسان أخلاقياً وانما يزيد من حدة طبيعة النقاشات، لأن نشاط الإنسان يناقض في الكثير من مظاهره هذه الثوابت. وإن طبيعة الأجوبة على كل هذه الأسئلة «المفتوحة» تعود ليس فقط إلى التقليد الثقافي لهذا البلد أوذاك بل والى وضعه الاقتصادي. فمثلاً، هل يستطيع بلد من

بلدان ما يسمى العالم الثالث السماح لنفسه الدعوة إلى الأخلاقية البيئية للحد الذاتي » دون أن يستدعي عصيانات جائعة من السكان ؟ عدا ذلك، فبين الإعلان عن التعاطف مع الحيوانات وبين التطبيق العملي لهذا توجد العلاقة الثمينة جداً من الناحية الأخلاقية وهو مبدأ وجود المسافة الواسعة التي يستطيع القليلون التغلب عليها .

لم يتعلم الإنسان حتى الأن، بالكامل التعاطف ومواساة الإنسان الآخر. فكيف يستطيع أن يتعاطف مع الحيوانات التي تختلف عنا، لكنها ليست اقل، يتساءل الكاتب الفرنسي في القرن العشرين ر. هاري في كتابه « جذور السماء «. بطله يسافر إلى أفريقيا لإنقاذ حيواناتها الخاصة بها وبخاصة الفيلة بهدف إطالة بقائها بين الناس، بقاء « أعجوبة الطبيعة هذه وهذا المنظر الذي يستدعي الابتسامة السعيدة لدى كل من يستحق أن يسمى إنساناً « لذلك لأنه « وصل على هذا الكوكب إلى ذاك الوضع الذي بحاجة ماسة للمشاركة، لأية مشاركة ودية يمكن أن يحصل عليها، ويحتاج في وحدته إلى كل الفيلة ولكل الكلاب ولكل الطيور ... « إن الفكرة الأساسية في الرواية وفي الموقف الشخصي لمؤلفها هي دعوة الناس إلى صون الجمال، جمال الطبيعة أو كالميثاق تدوي الكلمات : إن كل إنسان بغض النظر عن المكان الجغرافي الموجود فيه يتحمل المسؤولية عن أن في مكان ما يموت العالم الحي. ( عالم الأحياء ) .

وبهذه الكلمات عملياً يصيغ ز. هاري الأمر البيئي – الأخلاقي الفريد من نوعه الذي يتطلب من « الإنسان العاقل بيئيا العيش بوفاق بار مع الطبيعة ويتحمل المسؤولية عن كل ما يحدث معها. فهل يقدر الإنسان المعاصر على ذلك؟ وهل يستطيع المجتمع في تطوره الوصول إلى ما يسمى الايتوسفيرا (مكان عيشه المبني على مبادئ العلاقة الأخلاقية بالحياة على الأرض) ويؤكد تقليد «التعاون مع الطبيعة«؟ المستقبل فقط يستطيع أن يعطي الأجوبة على هذه الأسئلة غير البسيطة.

# الفصل الثالث

# الإعلام و قضايا علم الأخلاق البيولوجي



## الفصل الثالث

## الإعلام و قضايا علم الأخلاق البيولوجي

تحتل التناقضات والتناقضات الظاهرية لما يسمى «علم الأخلاق البيولوجي» الذي خصوصيته مرتبطة بخصوصية موضوع دراسته بالذات – التطبيق البيو – طبي، مكانه خاصة بين قضايا علم الأخلاق التطبيقي. ويشكل علم الأخلاق البيولوجي «كمصطلح مصطلحاً حديثاً متعدد المعاني كثيراً أدخل إلى اللغة العلمية المعاصرة من قبل العالم البيولوجي والفيلسوف الهولندي فان رينسيللر بوتر في كتابه» علم الأخلاق البيولوجي: جسر المستقبل » ان كلمة علم الأخلاق البيولوجي تشير في معناها الأول والأصلي إلى اتجاه علمي خاص في أطر علم الأخلاق البيئي الذي وضعه ألدو ليوبولد. لقد لاحظ بوتير الطرق الأساسية لتطور أفكار ليوبولد البيئية والأخلاقية في المحلق في مجال الدراسات البيولوجية والممارسة الطبية. ودار الحديث قبل كل شيء حول دور البيولوجيا في حل المسائل الشاملة العامة لبقاء البشرية في ظروف الحضارة الجنية – التقنية .

إلا أنه فيما بعد ذلك أخذوا يدخلون معان جديدة إلى مفهوم علم الخلاق البيولوجي، والآن يستخدم في سبيل الإشارة إلى دائرة واسعة من القضايا الأخلاقية الناشئة بسبب التقدم العاصف للطب المعاصر الحديث والعلوم البيولوجية. وان الأخلاق البيولوجية منذ نشأتها تتطور باتجاهين أساسين: الأول مرتبط في تأمل وتقدير الممارسة الطبية والفرضيات الأخلاقية التي تولدها، والثاني بضرورة الرقابة على دارة عملية تطور البيولوجيا، وبخاصة، التكنولوجيا البيولوجية التي أثرت كثيراً جداً على العالم المعاصر وبخاصة، الطب. ولا يجوز النظر في هذه الموجات وكأنها متوازية أو متباعدة بل على العكس كتصادمات أكثر حدة تقلق المجتمع الدولي وتنشأ بالضبط في نقاط تقاطعها المنظم – هناك حيث التقدم العلمي –

التقني، وفي شخص الإحداثيات الطبية تتوغل في « أراضي » المجتمع المعاصر مهددة إياه بالنظام التقليدي .

ولتدقيق الدراسات البيو - أخلاقية ذات الطابع العلمي المختلط غالباً ما يستخدم في الأدبيات الفلسفية مصطلح «الأخلاق البيو - طبية ». وفي هذا المعنى ان مفهوم ان البيو - أخلاق والأخلاق البيو - طبية يمكن النظر فيها كمتساويتين في المعنى .وفي الحقيقة إن التحليل الأخلاقي المعمق والسعي إلى الإبداع المنظم الكلي يقود الفلاسفة أحياناً إلى تصميم الرسوم الاصطناعية المعقدة التي يمكن فيها ملاحظة الاختلافات الدقيقة و الروابط غير الواضحة بين الخلاق البيئية مثلاً وبين الأخلاق البيولوجية وبين الأخلاق الطبية البيولوجية. وهنا لاحاجة للسير في طريق تعقيد المادة لأن المهمة الخاصة « للدروس الاصطلاحية » في هذا الكتاب لم تطرح. وسوف ينظر لاحقاً إلى مفهومي« الأخلاق البيولوجية » و « الأخلاق الطبية البيولوجية » كمترادفين متساويين. ففي كل واحد منهما يوضع نفس المعنى الذي يعبر عنه ببساطة أكثر وسهل المنال في قاموس أوكسفورد للغة الإنكليزية: «الأخلاق البيولوجية – هي الطب الذي مادته المسائل الناشئة أثناء تطور الطب والبيولوجيا » .

ان الأخلاق البيولوجية هي الظاهرة الشاذة الأكثر متعة في ثقافة القرن العشرين. وقد صور ظهورها التغيرات العميقة التي لارجعة عنها التي حصلت في العالم خلال القرن الأخير ظروف الحياة تغيرت والوعي يتغير. وتشارك « الفلسفة التطبيقية » مشاركة فعالة في « التحولات الثقافية الكاملة ». وإن الطريق الذي قطعه علم الأخلاق في القرن العشرين يمكن أن يكون توضيحاً ساطعاً للمرحلة المعاصرة لعملية نشوء الثقافة الغربية الصعبة والتراجيدية أحياناً. إننا نعيش في عصر الاكتشافات البيولوجية والطبية التي تأقلمها الثقافي وتحولها يحدثان في أطر علم الأخلاق البيولوجي. وان تأثير علم الأخلاق البيولوجي كمؤسسة ثقافية

واجتماعية يصبح محسوساً به أكثر فأكثر في المجتمع المعاصر. أما معرفته ( منجزاته) هي حاجة ملحة. وغالباً ما يصورون ظهور علم الأخلاق البيولوجي كأنه فوري ومفاجئ، أما التطور وكأنه عاصف وصاعق. وتتم المحافظة في هذا التقدير العام على كل المراقبين: إن علم الأخلاق البيولوجي هو العلاقة الأكثر انطباعاً عن التغير النوعي للمعرفة الأخلاقية وللثقافة بشكل عام، والافتراق من الأخلاقية النظرية – المضاربة إلى الحلول العلمية في سيل ( تدفق ) التجربة الأخلاقية .

يعتبر علم الأخلاق البيولوجي علماً رائداً في مجال علم الأخلاق التطبيقي. وان نشوءه مشروط بعدد كامل من العوامل الثقافية الاجتماعية – بدءاً من العملية العلمية – التقنية وصولاً إلى الخوف الوجودي للمجتمع الغربي من المستقبل. وعند التوجه إلى الأهم منها – إلى التحولات « البناءة » العميقة داخل الفلسفة التطبيقية ذاتها. – لابد من الاشارة إلى التغيرات الجوهرية في بنية علم الأخلاق وتكوين صورته الجديدة في الثقافة المعاصرة. ولقد وجد الحجم الهائل للمعارف النظرية والوصفية المتراكمة خلال حوالي ثلاثة آلاف سنة من تاريخه صورته العلمية المماثلة في القرن العشرين فقط، بعد انعطافه الراديكالي نحو قضاياالحياة البشرية المعينة في جميع مجالاتها .

واصبح هذا التوجه المبدئي على أعمق الأزمات التي هزت في النصف الأول من القرن العشرين. وأول من أشار إلى الوضع الكارثي لعلم الأخلاق كان الفيلسوف الانكليزي ج. ا. مور. فقد وجه في أعماله انتقاداً عميقاً جداً ومبدئياً لكل الاتجاهات الأساسية في الفكر المتعلق بالأخلاق وللنظم المعيارية المناسبة. وبدا في النتيجة لم تبدو نظرية واحدة من النظريات المقدمة خلال تاريخ علم الأخلاق ( النظريات في الأخلاق )، وبغض النظر عن كل حسناتها التي لا تخضع للنقاش في وضع يسمح لها بحل العديد من المسائل الأخلاقية الأساسية ( ما هو الخير والواجب، والمتعة، والسعادة، والمثال، السلوك الصحيح واللائق ). ونشأت حاجة

ماسة بإعادة النظر في صورة علم الأخلاق نفسه، مهمته وأساليبه وسبل تطويره الجديدة. وبدأ العمل المعقد المنحصر في التحليل الشكلي – المنطقي التفصيلي للغة الأخلاق والذي أدهش المعاصرين بالدقة الدقيقة وبصراحة إجراءاته. ولقد سمح لعلم الأخلاق بالوصول إلى المستوى الأكثر رفعه نوعياً لتطوره الذي فيه استطاع فهم خصوصية لغة الأخلاق وتحديد وضع وحدود المعرفة الأخلاقية وإدخال التصحيحات الممكنة في حدها الأقصى إلى كل المفاهيم والمقولات والمبادئ والمعايير .بيد أنه وبغض النظر عن قدرته الكاملة التي بدت هائلة جداً، ان الـ cuemazmuka قد استنفذت بسرعة نسبياً إمكانيات التحليل اللغوي والمنطقي – التجريدي والمنهجي للأخلاق المنفصل تماماً، إن صح القول، عن التطبيق الفعلي، الأمر الذي فعل من جديد ضرورة الانتقال إلى سبل أخرى لدراسة الأخلاق والمعاملة من الأشكال المنطقية – المجردة والرسوم اللغوية إلى تعيين التجربة الأخلاقية. ففي الأربعينيات حتى الستينيات تقع الأخلاق في رؤية العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى التي بالنسبة لها كانت تشكل بصورة مبدئية جزءاً صغيراً فقط من المجال المادي.

وساعدت دراسات الأخلاق في أطر علم النفس (دراسة «الأساس النفسي» للأخلاق وآليات توظيفها وتاريخ نشوئها). وعلم الاجتماع ( تحديد الوظائف الاجتماعية ودور ووضع الأخلاق، وعلم الطباع (دراسة مقدمات وأصول الأخلاقيات في سلوك الحيونات، والانثروبولوجيا الثقافية تحليل المعايير الأخلاقية والمبادئ في مختلف الثقافات والعرقيات وعلوم أخرى، ساعدت على الزيادة النوعية للمعرفة الأخلاقية واقترابها المباشر من القضايا والمشاكل التافهة وغير المعتادة في حياة الإنسان اليومية. ومع ذلك لم يكن الإنسان نفسه موضوعاً للدراسة بمحسوسيته ومباشريته الذي يصطدم بالفرضيات الأخلاقية والذي يحاول حلها، وانما الرسومات والبنى وموديلات سلوك الفرد والجماعات الاجتماعية والثقافية. ان هذه المرحلة التجريبية في تطور علم الأخلاق الغربي في القرن العشرين

أصبحت شرطاً ضرورياً للتوجه الجديد النهائي للدراسات في مجال الأخلاق: بدءاً من وضع نظرية علمية متشددة صارمة حيال البحث عن استخدام الموضوعات النظرية في حل المسائل الحياتية العلمية. وهكذا تكونت في نهاية القرن الماضي البنية التالية لعلم الأخلاق: علم الأخلاق المعياري – علم الأخلاق التجريبي – علم الأخلاق التطبيقي. وبدءاً من أواسط الثمانينات يعد هذا الرسم الرسم الاكثر قبولاً في الأدبيات الغربية، أما العنصر الأخير منه يلقى الاهتمام الأكبر يعطون لعلم الأخلاق التطبيقي أكثر فأكثر وضع العلم الأخلاقي المستقل ويعتبرون أنه هو بالذات يحدد صورة علم الأخلاق المعاصر بشكل عام.

وكان من الخطأ لو أولنا أو فسرنا على الأخلاق التطبيقي حسب التشابه مع المجالات التطبيقية للعلوم الطبيعية التي يحدث فيها الـ AnNewROgUL – الوضع الآلي للرسوم النظرية والموديلات على هذه أوتلك من الحالات العلمية. وتعد السلامة والثبات النسبي للبنية الداخلية للنظرية نفسها صفة خاصة لمثل هذا الإجراء: بناء النظرية لا تحدده التجربة نفسها في تلك الدرجة العالية جداً، كما يحدث في علم الأخلاق التطبيقي. وبالفعل، إن الرياضيات نفسها الفيزياء أو أي علم طبيعي آخر يبقى دون تغيير وفقط ملتحقة بالحالة غير العادية وبالتجربة الجديدة. وحسب التعبير البلاغي عند كونوفالوفا إن « نسيج » يوضع على نسيج آخر، وبالنتيجة يحصل شيء ما جديد، إلا أنه كل نسيج لوحده يبقى على حاله دون أن يتغير أو يحافظ على « استقلاليته » و « التجانس الذاتي» بالعلاقة ببعضهما البعض. وفي حال علم الأخلاق التطبيقي يحدث شيء ما مغاير تماماً، ليس وضع النظرية على التجربة غير المنظم والموجه مسبقاً، وانما الانصهار العرضي وتركيب النظرية لكن ليست واحدة وانما أكثر من واحدة والتجربة التي نتيجة لها ينشأ فهم ونظرية وتجربة جديدين تماماً. إننا نتعامل هنا مع الشكل الخاص من التنظير غير الممكن والمستحيل دون وخارج التجربة التي تولده.

إن الأفكار والتصاميم النظرية تتجسد من دون حل عملي في العمل الذي بدوره من خلال تقدير الآثار يؤثر على النظرية، ولاحقاً في التفاعل الدائم للنظرية والتطبيق. ويظهر علم الأخلاق التطبيقي ويظهر علم الأخلاق التطبيقي نفسه على المستوى، مستوى فهم الحلول المسؤولة التي يدركها التطبيق والممارسة أكثر من إظهاره لذاته على المستوى المعايير والمبادئ الخاصة بالتفكير. ويعد تعدد دلالاته وتناقضه في التقديرات والاستنتاجات العلاقة الجوهرية له. وان عملية إلحاق علم الأخلاق بمختلف « مقاطع « التجربة ( النشاط المهني للعلماء والأطباء ورجال الأعمال والحقوقيين والعسكريين وغيرهم وبمشاكل العنف والحرب والإرهاب وعدم المساواة الاجتماعية والكوارث البيئية وغيرها )، تولد، كقاعدة، المعضلات الأخلاقية وغالباً جداً ما تضع ليس فقط غير المحترفين، بل الخبراء أنفسهم في طريق مسدود. وللخروج من هذه التعقيدات والصعوبات لا يكفي المستوى العالي للثقافة العامة وللمعارف النظرية المعمقة في مجال واحد من المجالات المعرفة، ولنقل، الطب أو علم الأخلاق إذ يطلب شد كل قوى الإنسان الذهنية والروحية وتوحيدها مع إمكانيات الآخرين المهتمين والذين لهم مصلحة في حل المسائل المشتركة، أي تبادل المعلومات والتجارب الثمينة. المسألة محصورة في أن علم الأخلاق البيولوجي من حيث جوهره ومنبعه علم مختلط بين العلوم وحتى، حسب تعبير بعض الباحثين، « علم يجمع بين العلوم «. إنه يتشكل في حالة نصف المركزية الثقافية، حيث الدين والفلسفة والعلم إلى جانب الحكمة الحياتية يبدون «مشاركين« متساوين في NOwcIOCA الشامل وبدرجة متساوية مسؤولين عن حل مشاكل الحياة والموت عند الإنسان التي تنشأ في حالات جادة جداً للتجربة الأخلاقية. ان « المجال الذهني « عند أنصار علم الأخلاق البيولوجي هو تنوع الآراء الخاصة والنظريات العامة الذي لا يستطيع من حيث المبدأ أن يكون متغلباً عليه من قبل الاستنتاج الاختباري الشهير اللاهوتي أو العالم أو الفيلسوف. وإن كل المشاركين في المرحلة البيولوجية الأخلاقية بحاجة بعضهم البعض، ذلك لأن مواقفهم المستقلة

تبدو وحيدة الجانب، وبسبب عدم كفايتها غالباً ما تكون غير مقبولة ويبدو ان تنوع التوجهات القيمة وطرق الوصول إلى الحقيقة في الظروف الراهنة صعب العزل. وإن العديد من المنظرين يقدرون هذه الحالة كحقيقة كاملة لثقافة نهاية القرن العشرين. وإنها بالذات تعد الأساس الأهم لعلم الأخلاق التطبيقي وبخاصة، علم الأخلاق البيولوجي .

وتكمن المشكلة الأساسية للدراسات الفلسفية في مجال علم الأخلاق التطبيقي في أنه في سبيل إيجاد الطريق نحو الحل الوسط في الحالات المختلف عليها وفي سبيل التعلم اتخاذ القرارات العامة المشتركة التي تتناسب بدرجة أكبر معها. وقد اتخذت الخطوة الأولى على طريق حل هذه المشكلة: نتيجة للنقاشات التي دارت في المجتمع المعاصر حول القضايا الأخلاقية البيولوجية تتكون أمامنا لغة خاصة للنقاش العلني للمواضيع الحيوية بالنسبة للعديد من الناس. وانعكس فيه الشكل الفريد لوحدة مواطني المجتمع المتحضر الواحد الذين يعملون معاً، لكنهم يفكرون بشكل مخالف ويشعرون بشكل مخالف ويفرقون بين الخير والشر بشكل مخالف. وان المعنى العام المشترك لنشاطهم الذهني المشترك والممارسة الاجتماعية ( علم الأخلاق البيولوجي في معناه الواسع ) يمكن تقديمه أو تصويره لمحاولة الكشف عن القدرة الداخلية الكامنة لثقافة المجتمع المعاصر الموازية في حماية الخير وفي مواجهة الشر في الحالات الخاصة التي تتوالد بواسطة منجزات العلوم الطبية البيولوجية وبتقدم الممارسة الطبية .

إن هذه العملية تؤثر تأثيراً جوهرياً على صورة علم الأخلاق ذاته. ونلاحظ أكثر فأكثر في الأدبيات وبخاصة الأدبيات الغربية الظاهرة المدهشة: إننا نصبح شهوداً على التحول الداخلي للمعرفة الأخلاقية الذي علاماته الواضحة هي ظهور قضايا من الشكل الجديد ( ما يسمى بـ « المفتوحة » ) وتغيير الثوابت السيكولوجية في استيعابها وفهمها. ما قرارات وأفعال الأطباء الذين يواجهون

طلبات المرضى بخصوص الاجهاض أو استخدام أحدث التكنولوجيات في مجال التصوير التي يجب أن تكون صحيحة من وجهة النظر الأخلاقية ؟ وكمثال على القضايا « المفتوحة » لعلم الأخلاق البيولوجي يمكننا ايراد جملة متكاملة من المسائل الناشئة بسبب إمكانية انتشار التكنولوجيات الحديثة للهندسة الجينية (بجمل الأساليب للتحكم ب DHK للأعضاء الحية بهدف تغيير وراثتها ) في الممارسة الطبية.

وإن صعوبة القيام بالتشخيص الجيني والأمراض الداخلية في الطب مترافقة بعدد من المشاكل الأخلاقية .

**أولاً،** ليس كل الأمراض الوراثية المشخصة تمكن معالجتها وتنشأ المسائل التي ليست لها اجابات واحدة. هل المريض مستعد من وجهة النظر الأخلاقية والسيكولوجية للمستقبل الذي ستار السر فيه يفتح معرفة حتمية المرض الوراثي؟ وفي أي من الحالات لابد من اخبار المريض وأقربائه والأشخاص القريبين منه والموثوقين بالعيوب الجينية المكتشفة ،اذ أن بعضها يمكن أن لايظهر أبداً ؟ ومن جهة ثانية هل من الضروري الحكم على الإنسان بالالتباس (العديد من التشخيصات التي يقوم بها علماء الجينات يكون لها طبيعة محتملة للغاية )وعده من فئه الخطر، مثال، بما تخص الأمراض السرطانية؟ ويمكن أن يصبح التشخيص السابق للجنس للشذوذات الجينية في المستقبل إجراءاً يومياً روتينياً. وهل من الضروري تقديم النصيحة بقطع الحمل في الحالات عندما يتم إثبات المرض الوراثي؟ فان المعلومات الجينية تعطي للناس إمكانية معرفة مستقبلهم « البيولوجي »والتخطيط بالتناسب لمصيرهم غير المسبوقة حتى الآن. لكن هذه المعطيات نفسها يمكن أن، تستخدم من قبل أشخاص آخرين كالشرطة وشركات التأمين، وأصحاب

العمل وغيرهم. من سيحصل على حق الوصول إلى المعلومات الخاصة بقابلية الشخص لهذا الانحراف الوراثي أو ذاك مثال، الادمان والكحول؟

**ثانياً**، إن من علاج الأمراض الباطنية الجيني ممكن نظرياً ليس فقط تجاه خلايا جسم الإنسان الخلايا الوظيفية لمختلف الأعضاء والأنسجة التي لا تنقل المعلومات من جيل إلى جيل وانما تجاه الخلايا النسخية التي تحمل المعلومات الوراثية الهامة جداً. وإن المعلومات المتغيرة التي أدخلت إلى الخلايا النسخية للإنسان سوف تنقل إلى أبنائه. ولهذا السبب يتم التعبير عن التخوف من امكانية الأثار التي يمكن أن تمس كل الصندوق الجيني من نوع HOMO SAPIENS. وتفتح الهندسة الجينية الامكانيات المدهشة حقاً، لكنها لاتزال نظرية، في مجال الحؤول دون نقل الأمراض الوراثية وإزالة الجينات المرضية أو، مثلاً تحسين خصائص الجسم على المستوى الجيني – تحسين الذاكرة رفع مستوى العقل، والتحمل الفيزيولوجي، وتغيير الشكل الخارجي وغير ذلك. إلى أي درجة يكون التحسين الجيني وممارسته ضرورياً ومبرراً أخلاقياً ؟ وان أصبحت هذه الممارسة جزءاً من الواقع فمن سوف يحل وعلى أي أسس، وما هي احتياطي الذاكرة ومستوى العقل الذي لابد من « برمجته » ؟ وعند مناقشة هذه وغيرها من المسائل تبدو وجهتا النظر المقابلتان بشكل مضاد وكذلك أساليب السلوك متكافئة وصحيحة بالقدر نفسه من الوهلة الأولى. ولا وجود لرأي واحد موحد يستطيع تلبيتها كلها بخصوص التوظيف أي توظيفها الأخلاقي في المجتمع بما في ذلك في أوساط الخبراء المتخصصين. ويتوسع المجال المادي لعلم الأخلاق نوعياً وكمياً على حساب ادخال هذه القضايا مشجعاً نشوء أهداف جديدة ومهام جديدة.

إننا لا نكتشف في الدراسات التطبيقية الحديثة (وعلم الأخلاق البيولوجي) بروز الشهرة الكبيرة وبمعالجة، حتى احتجاجات الوصول إلى المعارف المنظمة حول الأخلاق وإلى بناء النظريات الأخلاقية الساسية. وتفقد بالتدريج حيوتها السابقة تلك المواضيع التقليدية بالنسبة لعلم الأخلاق الكلاسيكي مثل قضية إثبات الأخلاق وتبريرها أو مسألة أصولها. فمنذ مئة وخمسين عاماً ان الدروس الاكاديمية في مجال علم الأخلاق توقعت بشكل اساسي الدراسة النظرية البحتة لهذه القضايا الأخلاقية وغيرها الكثير بالعلاقة المتينة مع الميتا - فيزياء والأديان وعلم الجمال وغيرها من مجالات المعرفة الفلسفية. وعبر عن مثل هذا العمل الروحي في كتابة النصوص الفلسفية والكتب المدرسية وفي قراءة المحاضرات للطلاب وغيرها. وكانت الجهود العقلية الكبيرة موجهة على الأرجح إلى الماضي – إلى الدراسة والاستمرار في التقليد أكثر مماهي موجهة نحو المستقبل. والآن إن الاختصاصيين في مجال علم الأخلاق وغيره من العلوم الاجتماعية – الإنسانية حتى الآن الحديث عن المجتمع الغربي بشكل أساسي ينجذبون إلى مجال العمل غير التقليدية وغير المعتادة ليشغلوا أمكنتهم الجديدة في البنى الاختيارية للمجتمع الحديث، وأنهم ينفذون عدداً كاملاً من المهام التي لم تكن تميز سابقاً هذه المهنة، وخاصة قد ألقي عليهم واجب تأمين المستوى العالي للتنظيم والعمل، أي تنظيم وعمل المؤسسات والمنظمات الخاصة التي لم تشهد مثيلاً لها في التاريخ، مثال، اللجنة المتخصصة بمسائل الصحة التابعة للرئيس الأمريكي، واللجان الأخلاقية التابعة للحكومات والمصحات والجامعات وغيرها، والرابطة الأمريكية للمدراء، والمنظمات البيئية المتعددة، واللجان الخاصة بالأخلاق البرلمانية والكثير غيرها. إن مهمتها الأساسية هي تحليل حالات النزاع، الأمر المستحيل من دون التفكير واعادة التفكير المستمر بالقضايا والبحث عن السبل المناسبة أخلاقياً والطرق و الأساليب في اتخاذ القرارات في الحالات الصعبة.

تتعرض بنية علم الأخلاق للتغيرات الداخلية العميقة: إن علم الأخلاق التطبيقي يتحول من عنصر مستقل وتابع خاضع في نظام علم الأخلاق التطبيقي المعياري التقليدي الذي كان سابقاً، إلى علم أخلاق مستقل تماماً ويحدث هنا تغير غير مألوف – ان علم الأخلاق التطبيقي يتطور الآن بعد ظهوره من نواة النظرية الأخلاقية بالتوازي معها ويبدأ بالتدريج الإحلال محلها. ويصبح إحدى المهام الرئيسية لعلم الأخلاق الاهتمام بالناس والدفاع عن مصالح الإنسان المعين في حالة معينة. وان الخوف من فقدان الإنسان لنفسه والخوف من تدمير العالم يستدعيان الحاجة الماسة في الدفاع عن الذات والاهتمام بالوسط المحيط، بالثقافة والطبيعة. ويصبح هذا ممكناً فقط في ظروف العلاقة المسؤولة بين الإنسان ونفسه وبينه والعالم. وإن تكوين مثل هذا النموذج الأخلاقي للروابط الداخلية والخارجية يترافق مع ظاهرتين مدهشتين للحياة الروحية: من جهة، يحدث قيام المبادىء لتفكير من النوع الجديد وانتشارها الواسع والذي يتطلب الإدخال في منطقة المسؤولية البشرية لكل الطبيعة الحية وغير الحية. ويدور الحديث هنا بشكل خاص من أنه في سبيل القضاء نهائياً على العدوانية البشرية التي تبررها تلك النظريات مثل الارتقائية من الاتجاه الاجتماعي الدارويني مع الأفكار المميزة لها من الانتقاء الطبيعي والصراع في سبيل البقاء والإعلان عن مبدأ التعايش السلمي لكل أشكال الحياة، بدءاً من العليا والإنساني حتى الدنيا بما فيها البكتريات المسببة للأمراض. وبغض النظر عن التناقضية والطوباوية ان مثل هذه الأفكار لم تفقد شهرتها. ومن جهة ثانية، يتم الإدخال المستمر التدريجي « لقواعد لعبة » جديدة – أشكال خاصة للتنظيم والرقابة على الأعمال المشتركة على كل المستويات وفي جميع المجالات، مجالات الممارسة الاجتماعية. وأصبحت الوثائق ذات الطابع العالمي التي تحد من بعض أنواع النشاط الاجتماعي الخطر الدراسات العلمية واستخدام بعض التكنولوجيات المرتبطة بالصناعات الحربية، والبيولوجيا والطب وغيرها ونشاط مايسمى بـ « اللجان الأخلاقية » السابقات الاهم في هذا السياق. ويعد علم

الأخلاق البيولوجي في وقتنا الحاضر الزعيم المعترف به لهذه العمليات باتصال متين مع الفروع الأخرى لعلم الأخلاق التطبيقي علم الأخلاق البيئي، « أخلاق حقوق الإنسان »، « الأخلاق الجنسية »، « أخلاق الأعمال » والأخلاق «الحقوقية» و « السياسية »، ويسهم علم الأخلاق البيولوجي أسهاماً حاسمة في تشكيل نظرة جديدة إلى الواقع وللصورة الجديدة للمعرفة الأخلاقية ذاتها .

ومن المتبع اعتبار الأخلاق الطبية التقليدية التي يسمونها أحياناً حتى علاجية أو الديو - نتولوجيا الطبية سلفاً تاريخياً لعلم الأخلاق البيولوجي. وإن دراسة تاريخ الأخلاق الطبية تقود إلى استنتاج عن أن المهنية والتعاونية تعدان صفة من صفاتها المحددة والرئيسية ولاتزال كذلك. ان الأخلاق الطبية هي المثال النموذج على القانون المهني التعاوني الضيق والأخلاقي المغلق الذي مهمته الرئيسية تكمن في تحديد حقوق وواجبات الطبيب والطاقم الطبي بالعلاقة مع المريض، وأيضاً التنظيم المعياري للعلاقة المتبادلة داخل الرابطة المهنية للأطباء ورجال الصحة. وقد أنطلق الأطباء أنفسهم في توجهاتهم القيمية العامة من التوقع القوي والذي لا يدعو للشك حتى أخر لحظة بأنهم ملزمين أن يكونوا في الواقع ليس فقط مختصين مهنيين في عملهم، بل شخصيات - خبيرة و أخلاقية هذا هو الثابت بالنسبة للأطباء الذي يتكلم عن نفسه والذي وجد انعكاساً له في مبدأ عدم التدخل في شؤون المهنيين من الخارج، مثلاً، من جانب الحقوقيين والسياسيين. ومن جهة ثانية، لم يعار الانتباه عملياً للعلاقة العكسية، لعلاقة المريض بمراقبة حالته النفسية والجسدية حسب رؤيته، « متصرفاً » بمعنى ما بحياته وموته. إن المؤسسة الاجتماعية للطلب والصحة قد وسعت كثيراً من وظائفها في المجتمع الذي بدورة يتطلب منها مطالب جديدة. وإن الوضع يتغير راديكالياً ومن دون عودة: فاليوم أصبح من المستحيل حل المشاكل الأخلاقية للمارسة الطبية على أساس النظام التعاوني الـ namephacwetckuw للمعايير والمبادئ الديو- نترولوجية. وأكثر فأكثر يستشف من حديث الطبيب صبغة صوت « الآخر » المريض الفيلسوف

الكاهن ... إن الأطباء في حاجة إلى « نظرة من بعيد » في سبل معرفة المشاكل الأخلاقية لمهنتهم الخاصة. والحاجة للتحليل الأخلاقي والتقدير الأدبي وللنصائح والتوصيات المحددة تشجع على ال. nocwews الذي يتكون بالتدريج والذي يشارك فيه إلى جانب الأطباء، مشاركة تامة ومتساوية أولئك من يكون عليهم تمثيل مصالح المريض وأقربائه والمجتمع بشكل عام .

ويحصل علم الأخلاق البيولوجي في هذه المرحلة بالذات على « طلبه الاجتماعي ». إلا أنه لا يجوز النظر إلى ظهوره كتغير بسيط لعلم الأخلاق الطبي المهني. فالأخير كان موجوداً من زمن بعيد ولا زال موجوداً الآن، ومن المستحيل إلغاؤه أو تغييره بإرادتنا. فإن ضرورة علم الأخلاق العلاجي ( الطبي ) كانت نتيجة لحقيقة وجود رابطة الأطباء المحترمين التي لا تستطيع البقاء من دون تنظيم داخلي والرقابة الداخلية والتنسيق الذين يضمنون علم الأخلاق المهني في شكله المعياري – القيمي .

لا يطمح علم الأخلاق التطبيقي للعب دور مهني محترف، لأنه، بالدرجة الأولى، تطبيقي بالذات. وسيبقى دائماً جزاءً من الفلسفة. وإن مهنية الناس الذين يعالجونه هي الأخلاق وليس الطب أو البيولوجيا إن الطب و علم البيئة والعلوم والسياسات والبزنس والقانون ( الحقوق ) والاقتصاد يصبحون مادة للدراسة، وبصورة أدق موضوعاً لتطبيق الأخلاق، عندما لم تعد شأناً لمهنة معينة وبالخروج خارج حدوده تبدأ بجذب الاهتمام العام إليها ماسة مصالح العديد من الناس. الحديث هنا عن المسائل التي ترتبط بالجميع وبكل فرد. إن علم الأخلاق التطبيقي يضع آليات لحماية حقوق ومصالح أولئك الذين لا يعدون أعضاء في الفئات المهنية ( الأطباء، المحامين، العسكريين والقديسين )، بل أولئك الذين لهم مصلحة في عملهم والمرتبطين بهم. وهكذا إنه يصبح شكلاً خاصاً لتنظيم نشاط الروابط المهنية ليس في الداخل، بل وفي الخارج .

ومع تعميق التحليل المقارن ليس صعباً إيجاد كذلك ميزات أخرى تفرق علم الأخلاق التطبيقي عن المحترف – المهني. ونتوقف كذلك عند خصوصية واحدة بارزة أخرى لعلاقاتهما المتبادلة. الأمر ينحصر في أن القانون الشكلي للمهنة ( لدى الأطباء هو « القسم » والقوانين الأخرى ) « يجعل شفافاً » و « يصقل على مدى العقود والقرون، وأحياناً آلاف السنين، في الدوائر المهنية الضيقة وفي أطر النقاش الاجتماعي الواسع. إن مضمونها يتشكل من منظمات المهنة الأخلاقية، أي المطالب التي تطلب من الروابط المهنية من قبل أعضائها. وإن هذا معياراً طائفياً ومعياراً داخلياً لسلوك المحترفين الذي تؤخذ فيه في الحسبان التفاصيل الصغيرة جداً في شكلها الواضح أو غير الواضح - بدءاً من الروح الجماعية للتضامن والأخوة والوحدة وصولاً إلى القواعد الخاصة باللباقة وآداب السلوك بالعلاقة مع الأعضاء الآخرين « لورشته » أو مع ممثلي المهن الأخرى ( مثلاً، قاعدة عدم الشك بأهلية الزميل – الأطباء أو المربين – بوجود المرضى أو التلاميذ). وليس مصادفة يكشف القوانين الأخلاقية والمهنية على القدرة المدهشة على الحياة والمحافظة على الذات والبقاء على الشكل «الأولي » لها عملياً خلال عقود طويلة وقرون. إن ثباتها وسلامتها الداخلية والتشدد مشروطة بالاستمرارية وعدم التغيير في المهنة نفسها، وحتى بعلاقاتها مع المجتمع .

لوحة مغايرة تماماً تتكشف عند النظر إلى المهنة من جانب مؤسسات اجتماعية أخرى والمجتمع بشكل عام. وإن المطالب الموجهة إلى المهنة من الخارج، من المجتمع تتغير باستمرار. وكلما كانت التغييرات اكثر راديكالية. كانت المشاكل أكثر التي تنشأ بين مؤسساته المختلفة بما فيها الروابط المهنية. وفي النظام الواقعي للتواصل بين العلوم وفوقها لايمكن تقريباً أحياناً صياغة المعايير القاسية وذات الدلالة الواحدة التي يمكن جمعها في أطر نظام متطلبات واحد متجانس وغير متناقض وسط تضارب الآراء المتنازعة .

إن الوصفات المعطاة لعلم الأخلاق البيولوجي لاتشكل قانوناً في المعنى الدقيق لهذه الكلمة. ومادام من الجدوى الحديث عن المبادئ العامة وبعض آثارها المنطقية – القواعد الأخلاقية، التي كان بالإمكان تثبيت فيها خصوصية الحالة الاجتماعية الثقافية الجديدة والمشاكل الأخلاقية المرتبطة معها. ولا يجوز النظر في منظمات علم الخلاق البيولوجي كأوامر وإرشاد حتمية ومباشرة لتصرفات الأطباء العملية، فإنها لا تتمتع بالقوة الإلزامية للقانون. وعلى الأرجح، إن هذه الأسس الجديدة والبنود الأولية في اتخاذ القرارات والتوجهات العامة التي تشير بشكلها النصائحي تكون الأكثر تماثلاً والطريق الأنسب أخلاقياً للخروج من الحالات الصعبة .

إن مبادئ علم الأخلاق البيولوجي لا تلغي ولاتغير حقوق وواجبات الأطباء التقليدية، إنها تثبت حقوق وواجبات المرضى، وبذلك تكون حملت تصحيحات جوهرية إلى الديو - نترولوجيا الطب. لذلك يسمون أحياناً علم الأخلاق البيولوجي حسب القياس مع علم الأخلاق الخاص بالأطباء بـ « علم أخلاق المرضى ». وعلى ما يبدو إن الرابط المشار إليه لعلم الأخلاق المهني (الطبي) مع علم الأخلاق البيولوجي يوضع حتى الآن حسب مبدأ التكامل المتبادل الذي تركيب النظم المعيارية المستقلة نسبياً فيه ( من جهة الديونترولوجيا الطب. ومن جهة ثانية، مختلف التعاليم من « علم الأخلاق التقليدي ) مع الحفاظ على خصوصية كل منهما، وبالقيمة يقدم تشكيلة نوعية جديدة، وسطاً ذهنياً واحداً مع النظام العام للتوجهات القيمة الأساسية. ويصبح التوتر الداخلي والروح النزاعية الصفتين المميزتين له اللتين على ما يبدو يجب التسليم بهما .

إن اهتماماً غير مسبوق بعلم الأخلاق التطبيقي والبيولوجي يربط بشكل خاص من قبل جميع الباحثين بنمو المعارف البشرية والإمكانات التكنولوجية. وفضلاً، بقدر تطور وإدخال أساليب الأمومة المثمرة والبديلة المخصبة اصطناعيا، والتنبوء ( التشخيص ) الـ npeuamauriou وزراعة الأعضاء والأنسجة والتعليب والانعطاف وعلاج الأمراض الباطنية المكثف والعلاج المبقي على الحياة تنشأ مسائل ذات طابع أخلاقي وقانوني جديدة وغير نموذجية بالنسبة للديو - نترولوجيا الطبية: كيف يمكن تحديد لحظة وفاة المتبرع المحتمل، وكيف يمكن انتقاء المريض من بين المحتاجين، وهل هناك معنى لإجراء علاج داعم للمريض أو المرضى وهم في أوضاع صعبة وميؤوس منها، وهل يحق للمريض أن يستعلم، وهل التبرير الأخلاقي ممكن للوسائل الحديثة والتكنولوجيا المعاصرة للإخصاب الصناعي، وهل لابد من مؤمنة الرغبة « بالموت الرحيم » وغيرها الكثير الكثير .

وتتعقد الحالة كثيراً بسبب عملية جعل الطب تجارياً التي أخذت تصبح اليوم مجالاً ليس فقط للتكنولوجيا العالية، بل وللخدمات الجماهيرية مقابل المال. والنتيجة هي زيادة عدد الاختصاصات الطبية وزيادة التزويد التقني للأطباء. ونصادف بين جدران المشافي والمستشفيات مختلف الأطباء ونتعرض لفعل العديد من الأجهزة الأمر الذي ومن دونه إن العلاقة المتنائية بين الطبيب والمريض تصبح شكلية أكثر وغير مباشرة بفعل التكنولوجيا. وإن تضخم الكرامة الإنسانية (يكون الموقف أحياناً من المريض كالموقف من «المستهلك» أو « الحمال « ) مع مخالفة حقوق إنسان (إن كان المريض يستخدم الجسد - كشيء او وسيلة ).

ولم يكن مصادفة التشكيل في العديد من البلدان للحركات الاجتماعية القوية لحماية حقوق المرضى، وروابط المعاقين وغيرها. ( ومن يعرف، فمن الممكن أن يأتي وقت عندما نصبح شهوداً على تأسيس جمعية اجتماعية جديدة « رابطة الـ Kaoh of البشريين»، ومن بين مطالبهم الحق في احترام استقلالية الشخصية

البشرية، وحق الحصول على المعلومات عن التنبوء والتشخيص للوضع الخاص، وحق المشاركة واتخاذ القرار حول اختيار طرق العلاج، بما في ذلك حق رفض العلاج بشكل عام، والحق في الإجهاض، والحق في الموت الكريم أو الرحيم وغيرها من حقوق. إن العديد من هذه المطالب طبيعية ليست فقط مدنية، بل وحياتية وجودية، ذلك لأنها مرتبطة بتلك القيم الأساسية للوجود البشري مثل حرية الاختيار والسلامة الجسدية والنفسية. وتنشأ في هذه الظروف الضرورة الملحة بإعادة التفكير والتقدير لطبيعة العلاقة المتبادلة ذاتها بين الطبيب والمريض. ويطلب من الفلاسفة المتخصصين بعلم الأخلاق الطبية التي تكون متأقلمة في حدها الأقصى مع الوقائع الراهنة والتوجهات الحالية في مجال القيم .

وتستدعي قلقاً خاصاً الدراسات والتجارب والاختبارات البيو - طبية التي تجري على الناس والحيوانات والتي يمليها منطق العلم. عدا ذلك تظهر مواضيع جديدة للتقدير الأخلاقي – البيوتكنولوجيات الحديثة، وفي مقدمتها، الهندسة الجينية وتكنولوجيا الاستنساخ وغيرها. وإنها في مجملها تهدد وبتشويه الصورة التقليدية للإنسان والمجتمع، ناسفة نظام القيم المتشكل. وتمثل أمام علم الأخلاق البيولوجي مهمة جديدة تماماً - ضمان الرقابة وتنظيم النشاط البحثي في مجال الطب البيولوجي. لكن كيف يمكن القيام بذلك بطريقة أفضل ؟

السماح بالرقابة العامة والشاملة والدائمة على أفعال العلماء – المحترفين من جانب المجتمع والدولة – يعني وضع العلم ذاته تحت الضربة البيروقراطية. وتحقيق التنظيم الذاتي في المجتمع العلمي في الداخل. ( يقوى العلماء أنفسهم ) – يعني المساعدة على الابتعاد وتنابذ العلم والمجتمع، وروح العلم إلى ظل الفساد والمشاريع التجارية المشكوك فيها .

لا يستطيع علم أخلاق الطب المهني التغلب على هذه المشاكل والعديد غيرها، وإن معاييره ومبادئه لا تعمل، ذلك لأنها ببساطة لا تساعد الواقع المتغير، أما إعادة النظر فيها وإعادة تقديرها داخل العلم نفسه ( البيولوجيا والطب ) أصبح من المستحيل. فالحاجة أصبحت في موارد إضافية للمجتمع التي ستساعد علم الأخلاق البيولوجي .

وعند تنفيذها وقيامها، بهذه الوظيفة تغيير صورة علم الأخلاق كما هو. الآن إن « الفلسفة التطبيقية » عموماً وعلم الأخلاق البيولوجي خصوصاً يعتبران ليس فقط مجالاً للمعرفة والإدراك، وإنما مؤسسات إجماعية متكونة .

إن علم الأخلاق أخذ يلعب الدور ليس فقط التقليدي المنظم الخاص به، بل دوراً جديداً بالنسبة له هو الدور الأداتي .

وتصبح البراهين الأخلاقية أداة فاعلة للغاية في اتخاذ القرارات في الحالات المليئة بالمشاكل. وتبني على أساس المبادئ الأخلاقية أداة فاعلة للغاية في اتخاذ القرارات في الحالات المليئة بالمشاكل. وتبنى على أساس المبادئ الأخلاقية كذلك المعاير الحقوقية للمجتمع الحديث. ويتدخل علم الأخلاق بنشاط في « مساحات » العلم، متدخلاً في حياة الطائفة العلمية الكبرى الداخلية. ويعبر الآن عن هذه العملية في التحديد النسبي لبعض أنواع نشاط العلماء، وحتى تنظيم علاقاتهم المتبادلة مع الدولة والمجتمع بشكل عام. بيد أنه لديها « جانبها الخفي » جداً الذي يرتسم في الأعوام الأخيرة بشكل بارز أكثر فأكثر: إن آليات التنظيم الأخلاقي للدراسات العلمية والتجارب تستخدم للوصول إلى الأهداف الخارجية وغير اللائقة بالنسبة للأخلاق نفسها، وبخاصة، مثل وسيلة الضغط على الخصم في الصراع التنافسي داخل المجتمع العلمي.

ويشارك علم الأخلاق البيولوجي مشاركة فعالة في حياة المجتمع المعاصر. فشكلت في الثلث الأخير من القرن العشرين المؤسسة الاجتماعية التي لها علاقة مباشرة بعلم الأخلاق، وبصورة أدق، بجانبه التطبيقي. والحديث هنا عن الشبكة العالمية « للجان الأخلاقية » ( اللجان الخاصة بالأخلاق البيولوجية ) التي تتطور بسرعة هائلة وتنتشر في جميع أنحاء العالم. ويزداد عددها كل عام حسب مختلف التقديرات، إلى أكثر من مئة مرة ويمكن النظر إلى نشاط هذه المؤسسات كشكل جديد وخصوصي بالنسبة إلى علم الأخلاق التقليدي من المشاركة في الأحداث الثقافية والعمليات في العالم المعاصر. وإن فكرته الآن مطلوبة كتأهيل أخلاقي واختبار أخلاقي وتحليل للمسائل المختلف عليها على حدود مجالات متنوعة من المعرفة العلمية والعمل الاجتماعي. وبدون الاستشارة الخاصة والتوصيات الدقيقة من الفلاسفة المحترفين يصبح التطبيق صعباً خاصة عمل العلماء والأطباء أنفسهم، الذين يشيرون أكثر فأكثر إلى « النقص » المعين في الثقافة الأخلاقية – قلة المعارف عن الأسس الأخلاقية وعن المؤشرات القيمة وتوجهات النشاط الذاتي. ومن جهة ثانية، إن استنتاجات و توصيات اللجان الأخلاقية – المؤسسات الجماعية والشهيرة جداً – تؤثر تأثيراً جوهرياً على الرأي العام معدة إياه لحل المسائل الاجتماعية الأكثر تعقيداً والقضايا الوجودية المتعلقة بكل إنسان .

وقد كانت أول محاولات للرقابة الأخلاقية على تصرفات الأطباء من داخل النظام الطبي نفسه قد بدأ في الخمسينيات من القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية، بالرغم من أن الحديث عن ضرورة الإجراءات الخاصة في حالات نادرة مثل الـ bmahauyf كان قد جرى منذ زمن بعيد. ففي أواسط الخمسينيات من القرن العشرين عندما ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية ما يسمى بـ « اللجان الخبيرة » ( لجان الخبرة ) قد نظمت الدراسات البيو - طبية من قبل الرابطة المهنية للأطباء نفسها على أساس مبدأ الاستقلالية المهنية. وهذا كان يعني بخاصة أن الأطباء الباحثين أنفسهم قد وضعوا حدوداً لتجاربهم وراقبوا المعلومات عن

البحوث. وبقيت المسائل عندما تصبح الدراسة خطرة وفي أي حجم وماهي المعلومات عن الاختبارات تقدم بالمختبرين، بقيت من صلاحية الأطباء. وعملياً لم يكن لدى المرضى حقوق، وبفضل ثقتهم الخاصة وعدم الأهلية كانوا « مادة مريحة جداً و» موضوعاً للتجارب ولاختبار مختلف الوسائل الطبية والتكنولوجيا .

وأعلنت السلطات الأمريكية الرسمية في عام 1966 عن إجراء واختبارات أخلاقية بأنه يعد شرطاً ملزماً لجميع الأعمال البيوطبية التي تحول من الميزانية الفيدرالية. وفيما بعد لقد انتشرت هذه المطالب على جميع الدراسات في هذا المجال بغض النظر عن مصادر التحويل. فمن أي دراسات نجري الحديث؟ تخضع للتقدير الإلزامي ( الاختبار ) في الولايات المتحدة ليست فقط الدراسات البيوطبية والاختبارات والتجارب والإجراءات، بل السيكولوجية والأنثروبولوجية وغيرها، ذلك لأنها تجري على الإنسان. وفي الآونة الأخيرة دخلت هذا المجال الأختبارات والتجارب على الحيوانات أيضاً. وفي أوروبا لقد ظهرت بوادر للرقابة الأخلاقية في المستشفيات والمؤسسات العلمية في بريطانية في عام 1967، وبعدها بقليل في فرنسا وألمانيا وغيرها من البلدان. وتعرضت خلال عدة عقود إلى ارتقاء معقد:

فإن مسائل تركيبها ووظائفها ووضعها وبنيتها وصلاحياتها ودورها الاجتماعي قد وضعت الآن بالتفصيل الممل وقد صدر عدد من الوثائق المعيارية الدولية التي أصبحت أساساً قانونياً لنشاط الرقابة الأخلاقية التي يعد قانون نورينبيرغ ( 1947 ) وإعلان هلسنكي ( 1964 ) وإعلان هلسنكي – 2 (1975) وإعلان ما نيلا ( 1964 ) واتفاق المجلس الأوروبي ( حول حقوق الإنسان والطب البيولوجي « ( 1996 ) والكثير غيرها من بين هذه الوثائق. وهكذا، إن أول تذكير بضرورة إحداث جهاز خاص بحماية « حقوق وكرامة وحتى سلامة الخاضعين للتجارب النفسية والجسدية « موجودة في إعلان هلسنكي – 2 الذي اعتمدته الرابطة الطبية العالمية ( 1975 ) في طوكيو. ويدور الحديث فيه عن إحداث

جهاز غير مرتبط، أي غير تابع لأي باحث أو مؤسسة ممولة لهذه الدراسة (أو أي شخص)، الجهاز الذي يعمل بالتناسب مع تشريع البلاد «. وإن هدف هذه اللجان هو تحليل البروتوكولات المقدمة عن الدراسات وإدخال التصحيحات الضرورية عليها وإعطاء التوصيات لتصديقها أو عدم تصديقها ( المصادقة عليها أولاً ) .

واليوم لاحاجة للحديث عن الشكل العام الملزم والمحدد وعن النظام الموحد للرقابة الأخلاقية على الممارسة البيوطبية. ففي مختلف دول العالم تعمل مخططاتها الخاصة بها لتأثير اللجان من مختلف المستويات المحلية المتابعة للمؤسسات العلاجية أو العلمية، والإقليمية مع مشاركة السلطات الإقليمية، وأخيراً، الوطنية التي عملها يجري على أعلى مستوى في السلطة بمشاركة كل الأطراف المعنية. وهكذا في الولايات المتحدة مثلاً هناك ثلاثة أنواع من الرقابة الأخلاقية:

1- «مجالس المؤسسات الرقابية « ( IRB ) التي تسمى أيضاً « اللجان في مجال أخلاقية الدراسة « ( اختبار الدراسات العلمية على الناس )،

2- «اللجان الأخلاقية في المشافي ( المساعدة الاستشارية للأطباء وللمرضى، وحتى لأقارب والمقربين من المرضى في حل المشاكل الأخلاقية التي تنشأ أثناء عملية المعالجة ) ،

3- «اللجنة الاستشارية الوطنية في مجال الأخلاق البيولوجية « التابعة لرئيس الولايات المتحدة الأمريكية (بدءاً من تموز عام 1996 ) التي تقوم بوظائف واسعة من بينها العلاقة مع الأوساط الاجتماعية والتعليم وغيرها.

والصفة المميزة « للموديل الأمريكي « للرقابة الأخلاقية وتنظيم الدراسات الطبية البيولوجية هي طبيعتها الحكومية. وإن الموديل الأوروبي، بخلاف النظام الأمريكي لرقابة الدولة. مبني على أساس مبدأ آخر: لا ينظم إحداث ونشاط

الرقابة الأخلاقية من قبل القانون، وإنما من قبل قرارات الاتحادات المهنية للأطباء، بالرغم من أن العلاقة مع البنى الحكومية باقية هنا أيضاً.

ويلاحظ في الآونة الأخيرة توجه آخر ألا وهو التعاون الوثيق وتوحيد جهود الرقابات الحكومية في مجال الأخلاق في أطر البنى الإختبارية عبر القارات التي تمارس التنظيم الأخلاقي – القانوني للدراسات التي تجري في مختلف البلدان فمثلاً في ظروف فقدان رابطة علمية الرقابة على الوضع والسيطرة عليه المرتبطة بتكنولوجيا الاستنساخ ظهرت في عام 1997 ضرورة اتخاذ القرارات السياسية الجذرية التي في أساسها توجد هذه الاختبارات البيولوجية. وفي عام 1998 وضع المجلس الأوروبي بالتعاون الوثيق مع الرقابة الأخلاقية الوطنية وغيرها من البنى « بروتوكولاً إضافياً « للاتفاق حول الطب البيولوجي وحقوق الإنسان ». وتحرم هذه الوثيقة أي تدخل طبي بهدف خلق مخلوق بشري يشبه جينياً مخلوقاً بشرياً آخر لا يزال على قيد الحياة أو متوفى. والآن وقعت على هذا البروتوكول / 24 / دولة ( من أصل / 42 / منظمة إلى المجلس الأوروبي ) التي التزمت التحريم المناسب وإدخاله تشريعها الوطني. ومنذ نهاية عام/ 2000 / يعمل قانون تحريم الاستنساخ في اليابان أيضاً .

ومن بين جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق تظهر روسيا الاهتمام الأكثر في هذا المجال. وبخاصة المشاركة المباشرة في العمل الدولي في مجال تنظيم الدارسات الطبية البيولوجية التي تقوم بها اللجنة الوطنية الروسية في مجال الأخلاق البيولوجية التي أحدثت عام 1992 تحت رعاية الأكاديمية الروسية للعلوم. ومن الممتع عبرت اللجنة الوطنية الروسية للأخلاق البيئية في ملاحظاتها المقدمة على مشروع البروتوكول الإضافي للمجلس الأوروبي بصدد الاستنساخ عن رأيها حول جدوى الإعلان عن الحظر غير المحدود على استنساخ الإنسان ( الحظر الأوروبي ) وليس الحظر المؤقت ( الأمريكي ). ويعد مناظرات مطولة أصبح هذا الرأي موقفاً

رسمياً لروسيا الذي وجدت بالمناسبة انعكاسا له في مشروع القانون الفيدرالي « حول الحظر المؤقت لاستنساخ الإنسان ». إذ أقترح فيه الحظر لمدة خمس سنوات على استنساخ الإنسان أي « إحداث مخلوق بشري يشبه جينياً مخلوقاً بشرياً آخر حياً أم ميتاً، عن طريق نقل نواة خلية الإنسان إلى الخلية الجنسية للمرأة ».

إن هذا التدقيق يتمتع بأهمية خاصة لأن تحت تأثير القانون في نصه الحالي لا يقع الاستنساخ عن طريق تقسيم الأجنة .

اللجنة الأخلاقية هي الجهاز الاستشاري الاجتماعي الذي يحدث إما في مؤسسة طبية وإما في في مركز تعليمي وإما في أية بنية حكومية، مثلاً، في الحكومة أو البرلمان. ويعيين أعضاؤها من فبل السلطات ويرشحون من قبل اتحاد الأطباء المهني، لكنهم يمثلون أنفسهم كقاعدة. وفي تركيبها ( مثلاً في المستشفى ) يدخل عادة الطبيب المعالج وممثلو الطاقم الطبي والإدارة في المشفى والكاهن والفيلسوف- الأخلاقي المحترف والعاملون في خدمات الضمان الاجتماعي والحامي وغيره. وفي المراكز التعليمية يتشكل الجزء الأكبر من اللجنة الأخلاقية من « المتخصصين في هذا المجال » الذين في مجال دراساتهم نجد القضايا قيد النقاش ( أطباء الإنعاش، البيولوجيين، وأطباء النساء، والحقوقيون وغيرهم من المتخصصين. وإن مهمة اللجنة الأخلاقية تنحصر في التعبير عن رأيها بصدد المسائل الأخلاقية التي تنشأ أثناء سير الدراسة في مجال الطب والبيولوجيا والصحة، مثال تكنولوجيات النسخ والإجهاض والاختبارات السريرية. وكل جانب هام في عمل اللجنة الأخلاقية هو سهولة فهم نتائجها ونشر التقارير المنتظمة والنشرات الإعلامية وغيرها وانفتاح المعلومات التي يمتلكها ( يجب أن يعمل في اللجنة الأخلاقية مركز للتوثيق والمعلومات ). والاستعداد لإجراء مناظرات اجتماعية ( إلقاء محاضرات وعقد ندوات وأيام « الأبواب المفتوحة ». عدا ذلك تقوم اللجنة الأخلاقية بدور المبادر إلى تنظيم العمل الأخلاقي اليومي في كل مكان حيث يكون

هـذا ممكنـاً ( في المؤسـسات الطبيـة والمـدارس والجامعـات والمراكـز الثقافيـة ) والقيام بمناقشات واسعة علـى المستويين القـومي والـدولي مـع المشاركة الحتمية لوسائل الإعلام .

لم يكتف الطب في أيامنا هذه فقط بالمعالجة والعلاج وتأجيـل الوفـاة. فلـيس نادراً أن يساعد على تحقيق رغبات المرضى منفذاً « الطلبات الاجتماعية » الخاصـة التي غالباً ما تكون جدلية ومشكوكاً فيها. فـبين الطلـب « الطفـل عنـدما أريـد؟ » ( الذي تلبينه ممكنة بفضل الأساليب المختلفة في معالجة العقم ) و « الطفـل كيفمـا أريد؟ » ( الذي تحقيقه يصبح أكثر احتمالاً بفضل التحـديث المـستمر للتكنولوجيـا التي تسمح بالتحكم بالصبغيات ) الخطوة الواحدة فقط الـتي نتيجتهـا أكثـر أهميـة سيصبح تغيير العلاقـة بالحيـاة المولـودة ذاتهـا. إن الـدعوة الأخلاقيـة إلى الخفقـان التبجيلي أمام الحياة التي عليها إن تستقبل كظاهرة شاذة فريدة لهـا هـدفها الخـاص والتي تتميز بقيمتها الذاتية يمكن أن تفقد قوتهـا وحتـى حيوتهـا في نظـام القـيم في المجتمع التكنوقراطي. وأن تتراجع أمام إغراء العلاقة المخمنة، المحتمة بالحياة كالمـادة التي تكون سيطرة أي تأثير .

وإن الأطباء أنفسهم يسمون الـصحة العامـة المعاصـرة بـــ « طـب الرغبـة الشخصية » الـذي يمكـن إن يـدخل أثنـاء الطريـق نحـو تحـسين الحالـة الشخـصية والصحة ( وغالباً ما يدخل فعلاً ) في تناقضات مع المـصالح الجماعيـة والإنـسانية العامة. عدا ذلك، إن الحماية الاجتماعية المنتشرة في الغرب ( الضمان الاجتماعي) يجعل منه سهل المنال من قبل كثيرين. وهذا مفعـم بـالتغيرات البنيويـة.العميقـة في المجتمع نفسه وفي نظام قيمه. وهكذا إن الطبيب مثلاً يعرف سوف تتوجه منـذ الآن إليه على الأغلب التمنيات المتناقـضة والطلبـات الـصادرة مـن المجتمـع والمـريض. وأحياناً يصبح مشاركاً أو حتى ضحية لنزاعات اجتماعية قاسـية تـؤدي إلى العنـف ( حالات تدمير بعض عيادات الإجهاض الأمريكية من قبل أنصار حركة مناهـضة

الإجهاض). وإن المسؤولية الاجتماعية عند الطبيب تزداد باستمرار. وعلى هذه العملية حتماً إن تترافق مع تعميق الإدراك المهني وتأكيد الموقف الأخلاقي للطبيب. وهذا من مهام اللجنة الأخلاقية بالذات التي تجري خلال جلساتها نقاشات واسعة و « تصقل » البراهين القادرة على أن تؤدي في نهاية المطاف على صياغة المعايير الاجتماعية التي تستجيب لمطالب العصر .

وبغض النظر عن مختلف أنواع ومستويات اللجان الأخلاقية، إنها كلها تشكل في سبيل حل المسألة الأساسية الوحيدة وهي حماية حقوق ومصالح المرضى ومن نجري عليهم التجارب. وتشكل نشاطات اللجان الأخلاقية الرقابة الخارجية وتنظيم النشاط الداخلي لرابطة الأطباء والبيولوجيين المهنية. هذا هو المضمون الأساسي لعمل أية لجنة أخلاقية. ومهما كانت الحالة التي ينظر فيها المشاركون في اللجنة تمثل أمامهم القضايا الأساسية نفسها ذات المعنى الأخلاقي بأكثريتها:

1- لابد من التحديد بدقة فبماذا بالذات تنحصر « حقوق وكرامة » المريض ومن تجري عليه التجارب، و« سلامته الجسدية والنفسية » و « سلامة الشخصية »، ومقاييس الحياة والموت والوضع الأخلاقي للصبغيات عند الإنسان المريض نفسياً وغير ذلك .

2- لابد من توضيح كيف وبأي طريقة تحل على أساس هذه المعرفة القضايا الأخلاقية الملحة التي تنشأ في الحالات المعينة في الممارسة الطبية .

إن علم الأخلاق البيولوجي بقبوله بمبدأ التعددية وبقواعد النقاش الشريف واللبق يشق الطريق نحو حل هذه المشاكل وبذلك يساعد على الحؤول دون حدوث الأزمة النفسية ( الروحية ) التي تهدد بشق المجتمع المعاصر إلى « أحزاب » معادية على « أرضية القيم »، الأحزاب الليبرالية والأحزاب الأصولية، والأحزاب التجديدية وما بعد الحداثة ،وأحزاب المؤمنين وغير المؤمنين .

وكما تظهر الممارسة إن تنظيم نقاش أخلاقي بشكل صحيح وإيصال المشاركين فيه على استنتاج عام مشترك يبدو قوياً جداً في بعض الحالات حتى مهمة مستحيلة التنفيذ و مسالة صعبة الحل. ولحلها بنجاح توضع مجموعة كاملة من القواعد التي تضمن الفهم المتبادل والتي تساعد على تحقيق الوفاق. وإن كثيراً من الحالات فريدة وتتطلب أسلوباً خاصاً لمعالجتها. ومع ذلك من الممكن إبراز بعض ( وبشكل أدق ثلاث فئات ) من القواعد العامة التي تعمل في جميع الحالات والتي تضمن تماماً التواصل الطبيعي والمستمر. أولاً المتطلبات المنطقية الأولية من البرهنة :

1- يجب ألا يناقض أحد نفسه.

2- يجب استخدام المفهوم نفسه في نفسه المعنى، أما الحالات المعاكسة فتتطلب تحفظاً خاصاً وإثباتاً. ثانياً، القواعد المنطقية والأخلاقية لتحقيق الفهم المتبادل :

1- يحق لكل متحدث التأكيد فقط على ما يفكر هو بالذات ( قاعدة الثقة بالذات والإخلاص والخدمة).

2- إن كل من يطرح للنقاش تعبيراً جديداً ( معياراً ) لا يعد مادة للنقاش يجب عليه تقديم الإثباتات الكافية لذلك. وأخيراً، القواعد الأخلاقية نفسها لتحقيق الوفاق:

1- حق المشاركة الحرة ( كل شخص قادر على القيام بتصرفات متأملة ويقدر على الحديث على الحق المتساوي في المشاركة في النقاش.

2- إن كل مشارك يملك الحق في جعل التأكيد ذا موضوع معرضه للشك، ويحق له إدخال أي تأثير آخر والتعبير عن احتياجاته ورغباته ووجهات نظره.

3- لا يجوز إعاقة أحد في استخدام هذه القواعد .

إن هدف النقاش الأخلاقي هو الوصول إلى الوفاق بين المشتركين في النزاع فيما يتعلق بكيفية إيجاد الحل العادل للنزاع وكيف يمكن تحقيق هذا الحل بصورة أفضل. وإن هذا الهدف سهل المنال عن طريق دفع وإثبات واستخدام المعايير الأخلاقية التي يؤكد فيها تحمى حقوق وواجبات الأطراف المتنازعة.

وفي غضون ذلك يمكن للمعايير الأخلاقية أن تكون مثبتة وموافقاً عليها من الجميع خلال سير النقاش فقط عندما تكون تستجيب للمصلحة العامة. ويجب على المشاركين في النزاع الأخلاقي الدخول في حوار حر ومفتوح يستطيع فيه كل واحد تقديم رؤيته وبراهينه فيما يتعلق التسوية العادلة، ومن المحتمل كذلك حل هذا النزاع .

إن مجموعة النصائح والتوصيات المحددة في مجال إدارة النقاش الأخلاقي تتضمن عادة الموضوعات التالية: احترموا رأي مناقشكم، اعترفوا وسموا عقيدتكم، حاولوا التوصل إلى فهم مشترك مع تأويل موحد للحقيقة العلمية، لا تكونوا عدوانيين، و أظهروا اللباقة والطيب حتى عندما تصطدمون بالاختلافات بالرأي، حاولوا فهم إلى أي درجة اختلافاتكم الأخلاقية بنية على الاختلافات في المعطيات العلمية، وإلى درجة مبنية على الاختلافات في العقائد والإيمان، وافقوا من الفرصة الأولى على أراء مناقشكم. إن كانت تتناقض مع قناعتكم وابحثوا عن الحل الوسط، وحاولوا وضع نفسكم في مكان الآخر والنظر إلى ذاتكم من الطرف الآخر. هكذا فقط حسب المنطق، منطق النقاش الأخلاقي يمكن توضيح وإثبات المعايير الأخلاقية التي يمكن إن تعبر عن المصلحة العامة وأن تصبح أساساً للوفاق والتعاون.

إن كل شيء يتعلق فقط بسطح « السيل العاصف » للوعي الأخلاقي، أي، الجانب الشكلي للاستدلالات الفعلية الأخلاقية والنقاشات. ما الذي يحدث إذاً في « العمق »، هناك حيث تولد المعايير الأخلاقية والمبادئ والقيم الأخلاقية أيضاً؟.

قبل القبول بأي حل مدرك ومسؤول ( الإبقاء أو قطع الحمل، استمرار أو إيقاف المعالجة، القيام بالاختبار الطبي البيولوجي أو التراجع عنه وإلخ ) لابد من التفكير بالأهداف والنوايا المتطلبات والرغبات في سبيل إيجاد الأسباب الحقيقية التي تدفع إلى الفعل.

خلال هذا المستوى الأول للتحليل الأخلاقي الذي يسمونه أيضاً عملية التعليل ( التفكير وتوضيح الدوافع أي الأسباب الداخلية الدافعة للفعل ) ينشأ عدد من الدوافع التي تفرض الحالة بينها القيام بالاختبار حتى إن كان كنا لا نرغب في ذلك. والخيار العقلاني يتطلب إثباتاً له، أي الإجابة على السؤال، هل هناك ضرورة وأسباب كافية له الفعل، وهل من الممكن تبريره بالاعتماد على قواعد معينة ما تسمح أو تمنع هذه الأفعال. وبالاستئناف إلى القواعد الأخلاقية تخرج إلى المستوى الثاني للتحليل الأخلاقي، الذي يحدث فيه إعطاء الفعل معنى أخلاقياً: إن السلوك المتوقع وكأنه « يوضع » في نظام القيم الأخلاقية. إن رفض طلب المريض بالقتل الرحيم مثلاً يبرره العديد من الأطباء بالقواعد الأخلاقية ومنها « لا تقتل »، القاعدة المثبتة في القانون الأخلاقي للمهنة وهو القسم الذي يؤكد فيه على قدسية الحياة والواجب الأخلاقي للأطباء في الحفاظ عليها وحمايتها .

في هذه الأثناء إن المعايير الأخلاقية كوسائل للتحليل الأخلاقي غالباً ما تكشف عن نقصها. عندما تتصادم بعض المعايير ويكون علينا تفضيل واحد على الآخر تنشأ ضرورة إثبات المعايير ذاتها: « لماذا علي أن أسير على هذه القاعدة بالذات وليس على غيرها؟ ». في هذه الحالات نبحث عن الأساس الأوسع وتصل إلى المستوى الثالث من التحليل. وبمثابة أية إثباتات تكون المبادئ والقوانين الأخلاقية، أي القيم الأعلى. مثلاً، إن قاعدة السرية (عدم السماح بكشف المعلومات عن شخص ثالث) يمكن أن تثبت مباشرة بمبدأين أخلاقيين أساسيين أثنين: احترام استقلالية الشخصية وهدف « لا تلحق الضرر ».

إن الحديث يدور في الحالة الأولى حول القيمة الذاتية غير المشروطة لكل إنسان والاعتراف بحقه بأن يحدد مصيره الخاص، أما الإعلان عن السر الطبي يحد من حريته، ذلك لأنه يمكن أن يؤدي إلى التدخل في حلوله المستقبلية وإلى المخالفة الوقحة للحدود الشخصية لمجال حياته من جانب أناس آخرين. وثانياً، أي في الحالة الثانية يقصد أن الكشف عن المعلومات حول التشخيص والتنبوء بالمرض يمكن أن يؤدي إلى تغير العلاقة، علاقة المحيط بالمريض، وكنتيجة، مخالفة الخطط الحياتية للمريض، وحتى انعكاسها على حالته النفسية والجسدية متفاقمة المرض. وأخيراً، إن المبادئ نفسها توضع أحياناً تحت إشارة استفهام وتتطلب تبريراً لها: « لماذا، في الحقيقة، يجب أن تكون عادلاً وتحترم حرية الإنسان الآخر؟ ». في سبيل إثبات المبادئ الأخلاقية ذاتها والقوانين الأخلاقية أيضاً يتوجهون كقاعدة إلى النظريات الأخلاقية التي تفسر فيها بانتظام المبادئ والمعايير وتوضع مطبقاتها المنطقية وروابطها المتبادلة. إننا عند استخدام مادة النظريات الأخلاقية نرتفع إلى مستوى التحليل الأخلاقي الرابع، أي الأعلى والأكثر تجريدية، التحليل الذي يحدث فيه تركيب وإثبات وتنظيم المبادئ الأخلاقية والمعايير الأخلاقية. إن النظريات في مجال الأخلاق تناقض أحياناً بعضها البعض وتنافس بين بعضها مبرهنة على مواقف بديلة. يحدث هذا على الأغلب بسبب أن كل واحدة منها تعكس جانب ما فقط لظاهرة أخلاقية معقدة للغاية وكثيرة التناقض. وكان من الخطأ لو أكدنا على الحقيقة غير المشروطة لواحدة ( مثلاً، نظرية كانط في الدينتولوجيا ) وعلى كذب الأخريات ( مثلاً، التعاليم حول الأخلاق لأرسطو أو النظرية المسيحية لأنفوست بلاجينسكي ). ويمكن التعبير عن العلاقة المتبادلة بين مختلف النظريات بمساعدة هذا المبدأ بالذات الخاص بالإتمام المتبادل: إن كل مدرسة بعرضها لجوانبها الأكثر قوة وحسناتها الأكيدة وبنقدها ضعف ونواقص المدارس المنافسة لها تقدم نصيبها في قضية بناء اللوحة العامة لعالم الأخلاق. وإن تعاون وتفاعل النظريات يساعد

على تنظيم المعارف المتراكمة وعلى التأكيد على الإشارات العامة للسلوك على أساسها في كل حالة محدودة للنزاع بين المصالح والقيم .

تصبح الحاجة إلى دراسة النظريات الأخلاقية ماسة للغاية وملحة عندما تدخل المبادئ الأخلاقية في تناقض منطقي بين بعضها، والسير على واحد منها يؤدي إلى خرق الآخر ( الأخرى ) .

وفي هذه الظروف يكون لزاماً القيام بالتحليل الدقيق وإثبات المبادئ: أي منها الأكثر أهمية، أي رأي، وأي منها يجب تفضيله في حال عدم توافقها. للأسف إن المبادئ الأخلاقية تخضع بصعوبة جداً للتابعية، وللإخضاع البسيط ذي الدلالة الواحدة أحد للأخر لايمكن تحقيقة عملياً أبداً – لهذه الدرجة يعد كل واحد منها هاماً بحد ذاته. ولتخفيف والتسوية النسبية للنزاعات بين المبادئ الأخلاقية غالباً ما يستخدم أسلوب تحديد، أو الحد من مجال عملها. مثلاً، إن احترام الاستقلالية يحد منه بمبدأ الفائدة من « المواقف من أولئك الناس الذين يبدو غير قادرين على إظهار استقلاليتهم، أي اتخاذ الحل العقلاني والمسؤول والتحكم بالجسد والإرادة. وإن مخالفة مبدأ الاستقلالية تبرر بالمبدأ النفعي الذي بناءً عليه يجب التأثير على هؤلاء الناس لأجل خيرهم الخاص – مثل حمايتهم من أي ضرر يمكن أن يلحقوه بأنفسهم بالذات أو بأناس آخرين .

لا يرتكز علم الأخلاق البيولوجي على أية نظرية أخلاقية واحدة، وإنه يساعد القدرة الذهنية للعديد من المدارس والاتجاهات الأخلاقية التي وضعها ومعالجتها تبدو في موضعها وضرورية وصالحة لحل المسائل التطبيقية. وإن مهمة علم الأخلاق البيولوجي تنحصر بالذات في أقلمة الموضوعات النظرية العامة مع الحالات العملية الخاصة والقيام بالإثبات المنطقي والإلحاق الفاعل والذي لاغبار عليه الأولى بالثانية. وقد تم التوصل في هذا المجال للمعرفة البيولوجية إلى نجاحات هامة. ومنذ الآن يمكن الإشارة مع بعض التحفظات إلى الشكل العام للنظام

المعياري لعلم الأخلاق البيولوجي المتراكم. فأنه يتألف من مجموعة من المبادئ العامة والقواعد الخاصة التي تنظم العلاقات المتبادلة بين الأطباء والمرضى، وحتى النشاط المهني للبيولوجيين والأطباء.

ولابد من الإشارة إلى أن النظام المعياري الذي سوف يدور الحديث عنه لاحقاً لايعد الوحيد ولا يطمح لأن يكون « الحقيقة المطلقة » ز إنه كان قد تم اقتراحه من قبل الفيلسوفين الأمريكيين ت. بينشامب و د. تشيلدريس في كتاب « مبادئ علم الأخلاق الطبي البيولوجي ». وإن هذه النظرية، حتى يومنا هذا قد حصلت على انتشار واسع في غضون ذلك إنها تتعرض دائماً إلى فقد بناء ومحاولات تحسين، ويمكن تقديمها هكذا بشكلها المبسط والتخطيطي. وإن مبادئ ومعايير ( النظام المعياري / علم الأخلاق البيولوجي فعليان في ظروف خاصة – في حدود علاقات الطبيب – المريض، العالم – موضوع الاختبار. ولتحديد المعنى الأخلاقي لهذه العلاقات في علم الأخلاق البيولوجي. تستخدم بعض الموديلات الشرطية ( النماذج المثالية التي تساعد على الكشف من مختلف جوانب العلاقات متعددة الجوانب التي تتكون بين الطبيب والمريض في ثقافات مختلفة مع الخصائص المميزة لها. ويصف روبيرت بيتش الموديلات الأربعة التالية للعلاجات الأساسية:

1- النموذج الهندسي، الذي يؤدي الطبيب في آخره دور المهندس، معتبراً المريض ميكانيزماً حياً فريداً. والمرض هو « الخلل » الذي أخرج الكائن الحي من الصف، أو عطله ويتطلب الآن إبعاده – « الإصلاحات ». المعالجة تعني إعادة الميكانيزم على حالته الطبيعية من التوازن بمساعدة بعض التأثيرات الجسدية. والمعرفة هي الأداة. المعرفة هي القوة. إن فاعليتها لا ترجع إلى الخصائص الفردية للطبيب أو المريض. فإن إعادة هيكلة علاقتهما عربون النجاح، نجاح التحكمات الأكثر تعقيداً بجسد المريض التي ينفذها الطبيب المتخصص. والمثال النموذجي لتنفيذ هذا الموديل من العلاقات « الطبيب – المريض » يمكن أن

يكون خط التجميع للعمليات على العين الذي يستخدم في مشفى الأكاديمي سفياتوسلاف فيودورروف المعروفة في جميع أنحاء العالم.

2- النموذج الأبوي، الذي يفترض علاقة قرابة وقربى غير متساوية بين الطبيب والمريض. يقوم الطبيب هنا بدور الوالد الذي يرعى « مريضه الطفل » أي، طفله المريض. وتبنى علاقاتهما على أساس روحي من الثقة والحب، حب الأقرباء وعلى أساس الرحمة والشكر والخير والمواساة والاحترام والعدالة. وعدم المساواة البنيوي يعد الصفة المميزة في هذا الموديل: إن الطبيب بدور « الأب » يستخدم وضعه الاستثنائي – السلطة المضمونة بالمعارف والقدرات التي تستخدم في خير المريض الذي بدوره يلعب دور « الوالد غير المطلع » والذي يتقبل هدية الشفاء باحترام البناء لآبائهم. إن هذا النموذج العامودي للعلاقة مستحيل بدون نظافة أخلاقية للنوايا وعدم وجود عيوب في أفعال الأطباء. وفي حال العكس ينشأ خطر توالد الأبوة في العلاقة من النموذج السلطوي والشمولي. وبما أن المريض يقع في خضوع تام للطبيب ولا يملك الإمكانية أو الرغبة في التأثير على إرادته إن « حصة الأسد » من المسؤولية تقع على عاتق الطبيب بالذات. إن هذا الرسم التخطيطي يبدو الأكثر ملائمة والشكل الأكثر فاعلية لعلاقة الأطباء بالأطفال المرضى وبالمرضى النفسيين والعجزة وغيرهم مع الأشخاص الذين لديهم قابلية هائلة للفعل.

3- النموذج – الزمالة، المبني على مساواة في الحقوق بين الطرفين. إن الطبيب والمريض زميلان. فعند تقديمهما لبعضهما البعض المعلومات عن المرض ( الذي يصبح بالنسبة لهما مشكلة مشتركة ) إنهما معاً يضعان إستراتيجية العلاج، لكن المريض يشارك في اتخاذ القرارات بالتساوي مع الأخصائيين. وفعلاً، وبالطبع، في سبيل تجسيد هذه الفكرة في الواقع لابد من عدد كامل من الشروط البسيطة التي لا تكفي وللأسف في الواقع. وأن الزمالة تفترض وجود

لدى الطبيب والمريض مصالح مشتركة وأهداف مشتركة وثقة متبادلة والسرية، وحتى المستوى العالي بما يكفي من الثقافة والتهذيب لدى المريض. وغالباً ما يكون المرضى أنفسهم غير مستعدين عقلياً ولا عاطفياً أن يكونوا زملاء متساوين مع أطبائهم المعالجين، ومحاولات مناقشة مرضهم معهم على مستوى الزمالة لا تستدعي سوى مصاعب إضافية وعوائق أمام الحلول الأفضل. وبغض النظر عن صعوبة الظروف الذاتية والموضوعية، إن هذا النموذج يجد أحيانا تجسيداً له في الممارسة الطبية لما يسمى بالأطباء « المعالجين » أو أطباء الأسرة « الذين لهم عمل مع المرضى » ذوي الخبرة « أي المرضى الذين يعانون من الأمراض المزمنة. وإن تجربتهم ومعرفتهم بخصائص يمكن أن تساعدان على بناء علاقات من نموذج علاقة الزمالة. ومع ذلك، إن هذه الحالات نادرة لدرجة. إن الحديث عن الانتشار الواسع لهذا الموديل يكون من دون جدوى .

4- نموذج العقد الذي يرتكز على الاتفاق. إن الطبيب والمريض يعقدان اتفاقا واضحاً أو غير واضح بينهما أو العقد الذي ضمن شروطه يتحدثون عن حقوق وواجبات الطرفين. وحسب الرأي العام، إن هذا النموذج يعد أكثر واقعية، من الموديل الزمالة. وإنه يحافظ على الثقة والإخلاص والواقع ويأخذ بالاعتبار عدم المساواة الفعلية بين الطبيب والمريض دون أن يحاول التغلب عليها. وإن العلاقات الشاقولية والتابعية التي تتوالد عنها، أي تابعية المريض للطبيب تكون ببساطة حتمية في العديد من الحالات. ويجب على المريض في النوذج - العقد الموافقة عليها والقبول بها كإلزامية. ويستطيع من جهته أن يوجه بعض المطالب إلى الطبيب وإدخالها في شروط العقد - الاتفاق. وفي حال أن الشروط لا تحترم يحق للمريض اعتبار العقد ملغى، أي فاقد المفعول ويحرم الطبيب من صلاحيات العقد وإن يطلب التعويض. وإن عناصر هذا الموديل تحقق في الممارسة الطبية الحديثة انتشاراً واسعاً أكثر فأكثر وتجد انعكاسا لها في التشريعات .

ودون الوقوع في التفاصيل الزائدة للتحليل المقارن لهذه النماذج في استخدامها في الحالات المعينة من المعالجة في جميع أنواعها المتعددة يمكن الإشارة إلى بعض الصفات العامة والتوجيهات الشاملة في العلاقات المتبادلة بين الطبيب والمريض. وقبل كل شيء إن كل النماذج تؤدي في نهاية المطاف إلى نموذجين أثنين عامين من الروابط بين الطبيب والمريض - المنولوجية ( النموذج الهندسي والنموذج الأبوي ) والحوارية ( الزمالة والعقد ). وأية منها الأكثر تفضيلاً ؟.

عن الإجابة على هذا السؤال تفترض عدداً من التصميمات: في أي حالة، وفي ظروف أي مرض، وبالعلاقة بأي مريض والخ .ومن المستحيل الوصول إلى أهلية أخلاقية ذات دلالة واحدة للعلاقات « الطبيب - المريض ». وإضافة إلى ذلك لابد من الإشارة إلى نظرية التعزيز التدريجي لأهمية مبدأ احترام استقلالية المريض، الأمر الذي يشهد عليه توسيع مجال عمل النموذج - العقد والانتقال التدريجي من الأيديولوجيا، أيديولوجيا الأبوة إلى العقد. وهناك أسس كافية للتوقع أن النموذج العقد بالذات سيصبح في المستقبل هو السائد في الممارسة الطبية. وبالتأكيد بالرغم أن لاحديث يمكن أن يكون حول شموليته ( أو أي واحد آخر من عداد الموديلات المطروحة ): إنها كلها فعالة في ظروف معينة فقط .

وإن صعوبة وتنوع ظروف العملية الطبية الفعلية بالذات يجددان اختيار هذا أو ذاك النموذج، لذلك إنها في شكلها المثالي لاتصادف تقريباً - على الأغلب نصادف تركيبها المختلفة والنماذج الانتقالية.

وإن هذه الحالة تحدد بدورها عدم الدلالة الواحدة والتناقض الداخلي للنظام الأخلاقي المتكون في علم الأخلاق البيولوجي. ويمكن شرطياً إبراز فيه مستوين أثنين: المبادئ الأخلاقية ذات الطابع المجرد التي فيها يعبر عن الأسترشادات القيمية الأساسية بصورة قصوى ومعممة على طريق الوصول إلى الأهداف

الأخلاقية ( مثال، مبدأ العدالة أو مبدأ فعل الخير ) والمعايير الأخلاقية ذات الطابع الخاص التي تثبت فيها القواعد

المحددة للعلاقات المتبادلة بين رجل الصحة والمريض ( مثلاً قاعدة الوفاق الإعلامي أو قاعدة السرية ).

ويسمح التحليل الأخلاقي للممارسة الطبية البيولوجية بإبراز المبادئ العامة الأربعة التي تعدها الأكثرية الساحقة من الباحثين أساسية بالنسبة لعلم الأخلاق البيولوجي. وإن إثباتها النظري في أطر النقاشات يتم بوسائط العديد من النظريات الأخلاقية، إلا أن براهين أنصار نظرية الديونثولوجيا لكانط ونظرية بينتام وج. ميل النفعية تتمتع بالشهرة الأكبر .

1- مبدأ « لا تلحق الضرر » يتضمن المنع القاطع للأفعال التي يمكنها تترك ضرراً على صحة المريض. هذا المطلب السلبي الذي يضع « الحد السفلي »ما هو ضروري: إن كانت تلك الوسائل والأفعال التي يمكن أن تلحق الضرر و الأذى لتحقيق النوايا الحسنة سهلة المنال فقط، فمن الضروري التخلي عن المخاطرة غير المبررة وتوجيه الجهود نحو الحفاظ على الوضع الملح في أكثر الحالات تطرفاً – الاكتفاء بالحد الأدنى من الشر. ويفرقون بين عدد من أنواع الأذى، في حين كلها تعد موضوعا للدراسة الاجتماعية الأخلاقية. ويجري الحديث عن مخالفة الحقوق والمسؤولية الجنائية أو ببساطة اتفاق الأحوال التي تقديرها الأخلاقي لا يشكل تعقيداً خاصاً أكثر من غيرها: إن الأذى الناتج عن عدم الفعل وعدم تقديم المساعدة لمن يحتاجها من الطبيب عند قيامه بواجبه العلمي، والأذى الناتج عن الاستخفاف أو عن قصد شرير، وبشكل خاص، بهدف مغرض. والأذى الناتج عن الأفعال الخاطئة والطائشة وغير المؤهلة. وموضع الخلاف، لكنها مع ذلك غير مسموح بها من وجهة النظر الأخلاقية التي يكشف فيها عن مخالفة ليس فقط الواجب المهني، بالقدر الذي

فيه تكون بخصوص الواجب الأخلاقي. ويمكن لعدم الفعل وعدم تقديم المساعدة من قبل الطبيب الذي ليس في الخدمة والقيام بواجبه الوظيفي أمثلة على ذلك. وإن التخلي عن مساعدة القريب هو الشكل الخفي للأذى عندما تكون لدى الطبيب إمكانية إيقاف تراجع الحالة نحو الأسوأ بأفعاله الخاصة، لكنه لم يبذل الجهود والضرورية إنه في هذه يكون قد ساعد على ذلك بشكل غير مباشر.

إلا أن التأويل الأخلاقي لمبدأ « لا تلحق الضرر » يفترض الحذر المعروف – لا يجوز الوقوع في التطرف في مجال الأخلاقية وتفسيره حرفياً. إن عبارة « لا تلحق الضرر » لا تؤدي بالضرورة إلى الاستنساخ « لا تفعل »، وفي حال العكس كان لابد من رفض أي نوع من التدخل مهما كان. إن المعنى الأخلاقي لهذا المبدأ ينحصر بشيء آخر تماماً: إن كان الحديث يدور حول الضرر الذي يكون حتمياً، فيفترض أن المريض يحصل نتيجة للتدخل على الخير. إن هذا ضرر مسموح به أخلاقياً. إن كان لايزيد على المنفعة من التدخل الطبي وإن كان في حده الأدنى بالمقارنة مع الأشكال البديلة الأخرى .

2- مبدأ « أفعل الخير » ( أبتدع الخير ) يعتبر استمرارا منطقياً لمبدأ « لا تلحق الضرر » مطالباً بجهود خاصة وأفعال إضافية في سبيل الوصول إلى الخير. هذه هي الدعوى التي في أشكالها القصوى يمكن أن تتحول إلى مطلب بالتضحية الإلزامية والغيرية. وبالمعنى المعروف هذين المبدأين مرتبطان مع بعضهما البعض لدرجة أن تغيرهما يمكن أن يبدو اصطناعياً بعض الشيء، لذلك غالباً ما يجمعان في واحد. إلا أن هذا الموقف قلما يكون مثمراً وهو سطحي كثيراً، ذلك لأن إثبات هذا المبدأ، بخلاف الأول، يشكل مشكلة نظرية جدية. وتبقى مفتوحة مسألة درجة قوة الأمر الإلزامية « أفعل الخير »، التي يبرهن عليها بأشكال مختلفة في مختلف النظريات الأخلاقية .

مثلاً، إن هذا المطلب في مذهب النفعية يقدم كأثر مباشر لمبدأ الفائدة الأساسي بالنسبة لهذه النظرية. عند القيام بأفعال خيرة (ومعالجة المرضى هي كذلك من دون شك ) إننا نساعد على زيادة العدد الكلي للخير في العالم، أي السعادة القصوى للعدد الأقصى من الناس. وهنا إن فعل الخير يبرر بالهدف الإيجابي ( السعادة )، الذي الطريق تحقيقها يكون دائماً شرطياً، الأمر الذي بسببه يكون القرار حول درجة فعل الخير متخذاً بالعلاقة بالآثار .

فإن بدت وسط الآثار المحسوبة تلك التي تؤدي إلى ضرر كبير أكبر من الخير والمنفعة، فلابد انطلاقاً من وجهة النظر هذه التخلي عن الفعل لصالح البديل الأفضل، أي، يصبح الخير مادة لحساب خاص .

وفي أطر علم كانت للأخلاق اليونتولوجية إن واجب القيام بفعل الخير هو النتيجة المنطقية المستخلصة من إثبات آخر تماماً – من الآمر القطعي بالأخلاقية ( « تصرف هكذا، كي يستطيع مبدأ أرادتك أن يتمتع في الوقت ذاته بقوة مبدأ القانون العام « ) « بعبارة أخرى، القانون الرسمي الشامل الذي يعبر فيه عن جوهر الأخلاق كما هي. في هذا المعنى، إن فعل الخير ينظر فيه كضرورة وواجب خالص للعقل العملي، « غير المعكر « بالأهداف الخارجية ذات الطبيعة الجسدية والمادية بالعلاقة به – بتحقيق المتعة والسعادة والصحة والثروة وغير ذلك .

إن التوتر العقلي الداخلي الذي يتشكل بين مختلف النظريات، نظريات الخير ينعكس كذلك على « الضمانة الأخلاقية « للممارسة الطبية البيولوجية. ففي علم الأخلاق البيولوجي إن الأسئلة عم هي درجة ضرورة وحتمية فعل الخير، ومن يحدد مضمون الخير الذي يجب أن يكون كاملاً، وكيف يحدد هذا الخير، تحل بشكل خاص في الحالات المختلفة المعممة في موديلات المعالجة. هناك نقاشات حادة بشكل خاص تدور وتلتهب حول الأبوية الطبية التي استنفذت بالتدريج قدرتها الإيجابية الكامنة في الثقافة الغربية.

3- مبدأ احترام استقلالية المريض الذاتية ( مبدأ الاحترام ). إن هذه الموضوعة يعترف بها بالإجماع بأنها الرائدة والسائدة في علم الأخلاق البيولوجي، وإن أهميتها عظمة بخاصة في الثقافة الغربية. وبغض النظر عن دورها الهائل إنها قد طرحت في سياق الممارسة الطبية البيولوجية وحققت اعترافاً شاملاً فقط في العشرين والثلاثين عاماً الأخيرة. إن مبدأ الاستقلالية باعتماده على الأسس الأخلاقية والقانونية يؤكد المعنى الأخلاقي لقيمة واستقلالية الإنسان، وحق الشخصية في الاحترام. وقد أعلن عنه لأول مرة كموضوعة أساسية في قانون نيورنبيرغ الذي وضع كإجابة على تجارب النازيين الطبية البيولوجية الإجرامية. و يعلن مبدأ الاستقلالية أن أفعال الطبيب ( العالم - المختبر ) يجب أن تحدد، عدا العوامل الأخرى، بإرادة المريض ( الخاضع للاختبار ): يعالجون المرض ( تجري عليهم التجارب ) مقدمين إليهم المعلومات الكاملة وحاصلين منهم على الموافقة الطوعية .

إن الفهم العميق لمبدأ الاستقلالية مستحيل من دون حل عدد من المسائل المعقدة بما يكفي التي تعد من بينها ذات أولوية المسائل التالية :

1- تحديد الاستقلالية.

2- الإثبات الأخلاقي لاحترام الاستقلالية.

3- تحديد حدود استعمال هذا المبدأ في الواقع.

وما يتعلق بمفهوم العمل المستقل. فبمضمونه في الأدبيات المعاصرة في مجال علم الأخلاق البيولوجي بمادة ثلاث مكونات أساسية: الإدراك، سبق التعمد (وجود النية التي يعبر فيها ليس فقط عن الهدف، بل وعن الإرادة في تحقيقه ) وغياب المحددات الخارجية. في غضون ذلك إن الشرط الأهم للفعل المستقل هو سبق التعمد بالذات. وغن مبدأ الاستقلالية لا يحد بالاعتراف البسيط بالاستقلالية، إنه يفترض أيضاً تأكيدها على شكل احترام. فالطبيب ملزم باحترام رأي المريض

والسعي للحصول على موافقة المبنية على الإطلاع الكامل. إن مثل هذه الموافقة تعد الوسيلة الأساسية للدفاع عن مصالح المريض.

يمكننا إيجاد الأسس النظرية لهذا المبدأ في مختلف النظريات في مجال الأخلاق. وتستند هذه النظريات أكثر إلى كل من كانط وميل. فمن وجهة نظر كانط إن مبدأ احترام الاستقلالية يعتمد على مفهوم كرامة الشخصية المرتبطة بقيمة كل إنسان من دون شك وغير المشروطة. وبما إنه مخلوق عاقل، إن كل إنسان حر باتخاذ القرارات الاستقلالية والتصرف باستقلالية أيضاً. وإن الموقف من الإنسان كالموقف من الشيء والوسيلة والموضوع الخاص بالتحكم يعني الوقوف ضد طبيعة الإنسان نفسها كمخلوق عاقل يمتلك الإرادة الحرة. وغن التسليم باستقلالية الإرادة في أطر نظرية كانط يؤدي إلى الاستنتاجات القاسية جداً التي تبدو غالباً فوق الحاجة في الظروف العادية. وخاصة إن خير الشخصية المستقلة بناءً على الموقف الديونثولوجي لا يكون ببساطة مادياً لخير الإنسانية جمعاء فقط، بل أكثر أهمية وتفضيلاً. وليس من السهل القبول بهذا التزمت، والسير عليه يكون أصعب.

ويحصل مبدأ احترام الاستقلالية على تأويل مغاير في المذهب النفعي لـ ميل الذي يقترح ما يسمى بـ « الإثبات السلبي » المرتبط ليس بما يضمن حرية الشخصية، وإنما على العكس إنه يحد منها. ولا يجوز فهم استقلالية الإرادة كأساس للأخلاقية في المعنى المطلق، ذلك لأنها تعد وسيلة فقط لتحقيق هدف رفيع آخر – الخير العام. وينحصر المعنى الأخلاقي للحرية في تحقيق الفائدة. لذلك في حال عندما تلحق الأفعال التي تملك الإرادة المستقلة الضرر بالمحيطين أو بالذات نفسها، يتوجب عليها أن تكون محدودة أو ممنوعة. وبالتالي، إن حرية الطبيب يجب أن تكون محدودة، إن كان بإمكانها أن تتحول إلى ضرر يلحق بالمريض. لذلك بالذات يجب على أفعال الأطباء أن تكون مصدقة بالموافقة المعرفية للمرضى.

وإن مبدأ الموافقة المبني على الإطلاع الكامل أكثر تأثيراً حاسماً على الجو الأخلاقي للممارسة الطبية، ومع ذلك إنه يتمتع بنواقص جوهرية عديدة ومحدودات كثيرة. فما العمل إن كان المريض غير قابل للفعل، وبالتالي لا يملك الحق باتخاذ القرارات؟ هل يعتبر مطلب الموافقة المطلعة أفضل وسيلة لحماية الأطفال والأشخاص غير القابلين للفعل عند ضرورة التدخل الطبي الذي لا يقبل التأجيل؟ إن مثل هذه الأسئلة تثبت الانتباه إلى مشكلة حدود الموافقة المعقدة. وانطلاقا من. أن المستحيل الحصول على موافقة المريض في حالات نادرة تم اقتراح في علم الأخلاق البيولوجي أساليب توسيع مثل هذه الحالات التي أصبحت مثبتة في النظام الحقوقي: لقد ثبت وادخل إجراء كتابة الوصية التي تتضمن إشارات كاتبها في حال فقدانه القدرة على اتخاذ القرارات. ومن الممكن قانونياً تفويض شخص آخر للتصرف باسم المريض الذي أصبح غير قابل للفعل مع شروط جدلية جداً. كما يقال، أن هذا المفوض سوف يحكم عقله كما كان المريض نفسه بفعل ذلك أو أي إنسان عاقل .

4- مبدأ العدالة. اتخذت في علم الأخلاق البيولوجي نظرية خاصة بالعدالة التي في أطرها لا ينظر في جميع نواحي العلاقات العادلة في المجتمع، وإنما فقط بتلك التي فعلاً لها مكانها في الممارسة الطبية. لذلك إن الحديث في علم الأخلاق يدور حول العدالة التوزيعية عموماً. وتنحصر المشكلة في كيف يمكن وبشكل صحيح توزيع الموارد المحدودة ( الأحوال، الوقت، الإمكانات والقوى عند الاختصاصيين المؤهلين، والأجهزة والأدوية الطبية وغيرها) على أولئك الذين بحاجة لها. وتصبح مسألة مقاييس التوزيع التي لاتملك حتى الآن جواباً بسيطاً وذا دلالة واحدة المسألة الجذرية بالنسبة لحل هذه المشكلة. وتستخدم في البيولوجيا السريرية عدة معايير للتوزيع .

- المقياس الشكلي ( الأدنى ): يجب أن ينظر إلى المتساوين بشكل متساو ولغير المتساوين بشكل غير متساوي .
- مقياس المساواة: كل واحد يجب أن يحصل على حصة متساوية من الخير العام.
- مقياس الحاجة: لكل حسب حاجته.
- مقياس العمل: لكل حسب جهده ( حسب النفقات أو حسب المساهمة والمنجزات ) .
- مقياس الفضل: لكل حسب ما يستحق ( حسب أفعاله ).
- مقياس تبادل السوق: لكل بقدر ما يستطيع أن يدفع.

لايعد هذا التصنيف تصنيفاً صارماً، ناهيك عن أنه يعكس التنوع الفعلي لعوامل اتخاذ القرارات الاجتماعية في الممارسة البيولوجية السريرية. فإن التحليل الخاص ومقارنة معطيات المقاييس يظهران أن واحداً منهم يعد مطلقاً وشاملاً، كل واحد يعمل في ظروف ف معينة وله محدودياته. عدا ذلك، إنهم في شكلهم النظيف لا يؤخذون بالحسبان إلا نادراً، وعلى الأغلب يستخدمون مخططات معقدة من النوع المركب حيث تقترن عناصر عدد من المقاييس .

وعند إيجاز المحاكمة العقلية بصدد مبادئ علم الأخلاق البيولوجي الأساسية تنتابك الرغبة في أن تشير مرة أخرى إلى بعض خصائص سياقها الأخلاقي. إن استخدام مبدأ العدالة موجه إلى ضمان الطريقة العادلة والمحايدة والشريفة والمكشوفة في معالجة الناس. وبهذا المعنى من الهام الاعتراف بالاحترام، احترام استقلاليتهم وحقوقهم في اتخاذ القرارات باستقلالية فيما يخص حياتهم الخاصة. ويعني مبدأ عمل الخير ( الإحسان ) اهتمام الطبيب النشيط والفاعل في صحة المريض وينعكس في السعي إلى تقديم الفائدة له. وعلى الأقل، عدم إلحاق الضرر به. إن هذه المبادئ تكون في بعض الأحيان في تناقض فيما بينها. مثال، إن يصطدم

الطبيب برفض المريض تقبل العلاج أو بالطلب بالموت الرحيم - (dlmarasus ). في مثل هذه الحالات بأخذ الأسلوب الخاص primafacie (من النظرة الأولى، من الانطباع الأول ) مفعوله: ينظرون إلى المبادئ في معناها النسبي موضحين النواقص وحدود كل مبدأ في صدامه مع الآخرين. وعند الضرورة القصوى في مخالفة مبدأ هذه المبادئ أو البعض منها لصالح آخر يجري إثبات خاص لأفضلية الأخير، الأمر الذي يعد محاولة لتبرير الشر، وإنما يفترض البحث عن أقل قدر من الشر مع الحفاظ على تحمل المسؤولية عن القيام به .

والمثال النموذجي على مناقشة القضايا المفتوحة لعلم الأخلاق البيولوجي هو النقاش حول الموت الرحيم الذي يجري بنشاط وقوة في الأوساط الاجتماعية الواسعة منذ أكثر من ثلاثين عاماً .

عن هذا الموضوع يستحق اهتماما خاصاً، ذلك لأنه يشير في شكله الأكثر وضوحاً إلى واحدة من أكثر المضاربات شدة في التجربة الأخلاقية – النزاع بين القيم الأساسية للوجود البشري .

إن مصطلح « DLMARASUS » ( الموت الرحيم ). وترجمته من اللغة الإغريقية، اليونانية القديمة تعني « خير الموت »، دخل إلى اللغة الفلسفية بواسطة المفكر الإنكليزي فرانسيس بيكون الذي وصفه بالموت السهل وغير المؤلم والكريم ( وفي بعض المصادر وصف بالموت السعيد ). وفي اللغة الحديثة ألحقت به بعض المعاني الجديدة. ويسمح الإطلاع على « موسوعة علم الأخلاق البيولوجي » بأبرز أربع نواح لهذا المفهوم :

- تعجيل الموت للمرضى المستعصين على العلاج والذين يعانون كثيراً .
- النية بقطع حياة الناس حسب هذه أوتلك من المؤشرات .

- ضمان موت كريم، والرقابة على عملية الموت، والعناية الأشخاص الذين يموتون ( بيكون ).

- إعطاء الإنسان الفرصة في الموت.

إن التحليل الأخلاقي لمسألة الموت الرحيم في الممارسة البيولوجية السريرية مرتبط بعدد كامل من التناقضات الظاهرية والصعوبات ذات الطبيعة العامة الشاملة وكذلك ذات الطابع الاصطلاحي الخاص. وفي ما يتعلق بالناحية الثانية تلاحظ أكثر فأكثر في النقاشات الاجتماعية الواسعة التي تدور بصدد الموت الرحيم الفوضى الاصطلاحية والاختلاط اللذان المستفزان كقاعدة، من أنصار الموت الرحيم. إن خلط المفاهيم « اجعله يموت « و « ساعده على الموت « غالباً ما يؤدي إلى معضلة أخلاقية معقدة: إما أنكم إنسانيون وقادرون على التعاطف مع القريب، وهذا يعني، عليكم تخطي عدم المسموح به والمساعدة على الموت، أو أنكم تضعوا معايير تجريدية أعلى من التعاطف البشري البسيط، وبالتالي، لن تتوقفوا حتى أمام شيء في سبيل إطالة المعاناة التي لامعنى لها التي لم تتحملوها حتى انتم وتجبرون الإنسان العيش في آلام غير محمولة .

حتى ولو تماشينا ثنائية المعنى والمشكوك بها لمثل هذه المعضلات التي تقلق الوعي الاجتماعي لابد من تجزئة مفهوم الموت الرحيم والكشف عن مختلف أنواع هذه الظاهرة. وأول خطوة على هذا الطريق يصبح الاختلاف الذي أدخل في السبعينات بين شكلي الموت الرحيم الإيجابي والسلبي .

إن الموت الرحيم السلبي لايعد فعلاً مقصوداً أو جملة من الأفعال الموجهة إلى فقدان الحياة. إنه يوصف كتخلي عن الأفعال الموجهة نحو الحفاظ والإبقاء على الحياة، وبعبارة أخرى، التخلي عن العلاج الداعم للحياة. ويعبر عن الموت الرحيم في إيقاف ( أو تقصير ) فترة العلاج التي بدأت بغض النظر عن موقف المريض.

وأحياناً يرجعون إليه كذلك التخلي عن العلاج كعلاج عندما يتخذ القرار بعدم بدء المعالجة .

وإن القرار بعدم البدء بالمعالجة مرتبط بمخالفة المبدأ الأخلاقي المتمثل بفعل الخير الذي يدعو على الحفاظ على الحياة حتى بثمن بذل أقصى الجهود. ويمكن أن تكون التصاريح الطبية الحاسمة وكذلك البراهين والحجج الكبيرة ذات الطابع الأخلاقي – إرادة المريض أساساً لمثل هذا الخيار. وفي الحالة الثانية يمكن أن يتطلب أحياناً إنهاء العمل الخاص ( مثلاً أقفال الجهاز المساعد على استمرارية الحياة ) الذي يمكن أن يؤدي في نهاية المطاف (وكقاعدة يؤدي ) على الموت. هنا يتم خرق «الواجب السلبي الأقوى من الناحية الأخلاقية - « لا تقتل «. «لا تلحق الضرر»، ويقع على الطبيب عبء أخلاقي ثقيل.

إن كل حالة من حالات الموت الرحيم السلبي تتطلب تحليلاً أخلاقياً خاصاً لايمكن توسيعه ضمن حدود هذا العمل، كذلك نكتفي فقط بالملاحظات ذات الطابع العام المسألة في أن المفهوم المعمول به للموت الرحيم السلبي يبدو في الواقع عمومياً جداً وبسبب تعدد معانيه لا يكون مريحاً تماماً للنقاش. وبالفعل يمكن إرجاع إليه الحالات المتنوعة تلك مثل التخريج البسيط للمريض من المستشفى بناءً على قراره هو والطبيب المعالج والقرار بإقفال جهاز التنفس ورفعه عن المريض الذي يوجد حالة غيبوبة طويلة. وبصدد الأهلية الأخلاقية لكل الحوادث الخاصة بالموت الرحيم السلبي لم تتكون وجهة نظر واحدة في المجتمع. وفي غضون ذلك غالباً ما تواجه حالات، لكنها لم تحصل على اعتراف عام، لتحديد ( الحد ) من مفهوم الموت الرحيم السلبي، أي، عدم تضحية تلك الحالات التي فيها:

أ- « يتركونه يموت بهدوء »، أي المريض الذي يعاني من المرض المستعصي على العلاج الذي يؤدي بشكل طبيعي على الوفاة في مدة قصيرة – في حالة عندما

أي علاج قادر لفترة قصيرة فقط إطالة الحياة في ظروف غير محتملة بالنسبة للمريض.

ب- يوقف أو لا يسمح بذاك العلاج الذي يملك تأثيرا غير مريح على المريض (مثلاً، العلاج الذي يملك يطيل فقط الحياة ذاتها في معاناة لا يتحملها إنسان دون التخفيف من حالة المريض ) .

ج- لايقام بإنعاش الأطفال المولودين حديثاً والمكونين بشكل سيئ أو في حالات الشذوذ القاسية. إن كانت تؤدي إلى الوفاة بصورة طبيعية ومن الأمل بتحسين الحالة وبنشوء القدرة على الحياة المستقلة .

د- يوقف الإنعاش في الحالات المرضية الثقيلة الخاصة التي تعد حتمية ( أي إجراءات لاتعطي أية نتائج ولاتخفف من المعاناة ولا تعطي الحظ في الشفاء في المستقبل، لكنها فقط تطيل فترة سكرة الموت، إضافة على أنها تعود بالحزن والآلام لروحية والنفسية على الأسرة والأقارب، وكذلك نفقات المشفى .

وإن خصوصية هذا الموقف هي الهدف الذي بناءً عليه يجب النظر إلى الموت الرحيم فقط على مستوى النوايا وتثبته فقط عندما « تكون النية » في وضع النهاية للحياة مباشرة أو التعجل بالموت بصورة غير مباشرة. وإن عدم أهلية وجهة النظر هذه المنطقية واضحة: لاوجود لمقاييس موضوعية لتحديد صحة النوايا - من المستحيل التأكيد بثقة مطلقة ماهي النوايا الذات التي تسبق التصرف في مختلف الحالات. ولا تتحمل كذلك النقد الأخلاقي.

ونتيجة للموت الرحيم ( شكله السلبي خاصة ) هو الموت. وإن فعل التمويت في كل الظروف والأشكال يبقى شراً أخلاقياً.

وإن تدقيق المفاهيم ضروري ليس في سبيل تبرير هذه التصرفات، معتبرين إياها خيراً، وإنما العكس، في سبيل تحديد وتفضيل الشر الأصفر من الأشكال السلبية الممكنة. وعند اختيار الشر، إننا مع ذلك نرتكب الشر بالذات بغض النظر عن الحجج لصالح هذا الخيار. ولا يجوز في هذه الحالات السماح باستبدال المفاهيم وبإلغاء المسؤولية عن الشر المرتكب.

وبغض النظر عن الشك الأخلاقي « باستراتيجية عدم الفعل » الموجودة في أساس الموت الرحيم السلبي يستدعي المعارضة والاحتجاج الأكبر الموت الرحيم الفعال نفسه في كل أنواعه الذي يشكل موضوعاً ( مادة ) للتحليل اللاحق.

ويفهمون من الموت الرحيم الفعال جملة الإجراءات التي توجه إلى تمويت (قتل) المريض ( مثال، حقنة المستحضر الكيميائي التي تستدعي النهاية / . إن الحديث هنا يدور حول التدخل عن قصد الذي هدفه الموت والذي يمكن أن يكون أن ينفذ بثلاثة أشكال :

- القتل ( التمويت ) بسبب الآلام عندما الشخص الآخر والأرجح الطبيب، يقطع حياة المريض: في غضون ذلك إن شرط الموافقة المطلقة للمريض تؤخذ في الحسبان في هذه الحالة، ذلك لأنهم يرجعون لهذا النوع من الموت الرحيم تلك الحالات فقط التي من المستحيل الحصول على الموافقة فيها، مثلاً، عندما يكون المريض في حالة غيبوبة .
- الموت الرحيم الفعال الإرادي عندما ينفذ الشخص الآخر باستقلالية وبطلب من المريض الأفعال المؤدية إلى الموت ( كقاعدة، الحقنة المميتة ).
- الانتحار بمساعدة الطبيب، عندما يقدم الطبيب للمريض الوسيلة الضرورية لإيقاف الحياة، والمريض يفعلها باستقلالية. ويمكن أن تكون الحالة التي تناقش بصورة واسعة في الممارسة الطبية في هولندا أساساً للتحليل الأخلاقي ا اللاحق لمسألة الموت الرحيم .

- إن الموت الرحيم الذي يوصف وكأنه تلبية لطلب المريض بتسريع موته بأية وسائل أو أفعال ممنوع في النظم التشريعية للعديد من البلدان. فمثلاً، بناءً على المادة / 45 / من التشريعات في روسيا الفيدرالية الأساسية حول حماية صحة المواطنين بتاريخ 22 تموز عام 1993 يمنع على الطاقم الطبي القيام بالموت الرحيم. وهذه المادة موجودة كذلك في تشريعات جمهورية بيلاروسيا. و تعد هولندا استثناءً وهي التي أخذ مفعوله فيها المفهوم القانوني الجديد للموت الرحيم الذي هو جوهره يمكن التعبير عنه على الشكل التالي: الموت الرحيم هو القتل الفعال للمريض حسب طلبه.

وكان مجلس الشيوخ في هولندا قد صادق على قانون الموت الرحيم في عام 2001. وإن العديد من الباحثين يشيرون إلى أن هذا القانون قد أعلن عن ماكان منذ زمن ممارسة يومية في هذا البلد. ولا يلاحق قانونياً الأطباء الذين يساعدون المرضى الميؤوس من شفائهم على ترك الحياة بإرادتهم في هولندا منذ عام 1993 عندما إتخذ القرار المناسب لذلك. وغن المسؤولية الجنائية عن المساعدة على الانتحار تبقى نظرياً، لكنها عملياً غير موجودة وهكذا، في 21 تموز عام 1994، مثلاً، تم الاستماع في المحكمة العليا الهولندية إلى قضية الطبيب النفسي شابو الذي ساعد إمراة على الانتحار. إنها كانت في حالة كآبه بسبب «غياب الحياة الخاصة » لإضافة إلى أن أثنين من أبنائها قتلوا، وأحدهما انتحر. وقدم الطبيب النفسي في الوقت المناسب التقرير عن أنه ساعد على / إيقاف الحياة/ وكان قد برئ قبل النظر في قضيته في المحكمة العليا من قبل محكمتين أقل مستوى. وقررت المحكمة العليا أن الطبيب كان يملك الحق بالقيام بالموت الرحيم، إلا أنه، وبسبب أنه يستشر زملاءه إن أفعاله تستحق الشجب. وقد ذنب الطبيب شابو، لكنه لم يعاقب بأية عقوبة جدية .

وفيما بعد ( في شباط 1995 ) استمع إلى « قضية شابو » في المحكمة الطبية الإنضباطية في أمستر دام. وقد قالت هذه المحكمة أن الطبيب لم يبذل الجهود اللازمة والكافية في سبيل إخراج المريضة من حالة الكآبة. وقد خرجت المحكمة الإنضباطية عملياً بنفس القرار الذي خرجت به المحكمة العليا: إن الطبيب يستطيع المساعدة على قتل النفس فقط عندما تغيب الإمكانات الطبية للتخفيف من المعناة. إضافة إلى أن المحكمة توصلت إلى استنتاج مفاده أنه بسبب حالة الكآبة كان من المستحيل جعل المريضة ذات صلاحية تماماً، وهكذا، كان على الطبيب شابو أن لا ينفذ طلبها دون أن يعالجها من الكآبة. والمحكمة الإنضباطية أشارت أيضاً إلى الطبيب شابو بأنه لم يلتزم بالانضباط الطبي المهني الذي يجب أن يكون بين الطبيب والمريض. وانتهت القضية بالتوبيخ وتقديم النصائح .

وأقرت الحكومة الهولندية هذا القرار. وبالنتيجة إن الإستماع8 إلى هذه وما شابهها من قضايا مماثلة قد أوقف من قبل النيابة العامة وكذلك الملاحظة القضائية للأطباء الذين ساعدوا على الموت الرحيم للمرضى الذين يعانون من الآلام المبرحة وهم في آخر مرحلة من مراحل المرض. إضافة إلى إنه قد أدخلت المواد الموازية إلى التشريع التي بناءً عليها وفي بعض الظروف إن الموت الرحيم كالمساعدة على الانتحار أصبح مقبولا من وجهة النظر القانونية حتى في تلك الحالات عندما لا يكون المرضى في المرحلة الحرجة من المرض، لكنهم يعانون إما من الآلام النفسية وإما من الآلام العضوية من مختلف الدرجات .

وقد لوحظت سابقة هامة أخرى في عام 1995. وكان لدى طفل حديث الولادة تشوه ولادي في جدار قناة النخاع الشوكي في الظهر المقترن بتشوه في موظفة النخاع الشوكي مع إصابة في سماءه المخ في الرأس. وبسبب التبوء السيء الجدار في قناة النخاع الشوكي. وتحمل الطفل آلاماً مبرحة كان من المستحيل التخفيف منها. ولم يرغب الوالدان بأن يتعذب الطفل، وطابا إنهاء حياته. وبعد

ثلاثة أيام على الولادة حقنوا الطفل بالسم. وماتت الطفلة بين يدي أمها. وبرر الطبيب موقفه في المحكمة بواسطة حجة حتمية الموت، والمحكمة قبلت استئنافه. وأضحى قرار المحكمة الخطي الذي صيغت فيه الشروط التالية التي يمكن للموت الرحيم أن يكون مبرراً نتيجة من نتائج هذه السابقة :

- الطفل – المريض يتحمل ويعاني من آلام شديدة، ولا مستقبل لتحسين حالته، المرض غير قابل للعلاج ولايمكن التخفيف منه .
- الإجراء الذي أدى إلى القرار بصدد قطع حياة المريض وفعل قطع الحياة نفسه يجب أن يتناسبان مع متطلبات الإتقان والدقة.
- يجب على أفعال الطبيب أن تتناسب مع الرأي الطبي المثبت علمياً ومع المتطلبات الأساسية للأخلاق الطبية
- يجب على الأفعال الموجهة إلى حرمان الحياة أن تنفذ فقط في حال وجود الطلبات الواضحة والمتكررة والمصرة من جانب والديني كممثلين قانونين للطفل.

إن الموقف لصالح إماتة الأطفال في حالات معينة يبنى عموماً على مقدمتين أساسيتين توازنان بين « التمويت » و «السماح بالموت ». أولاً إن إيقاف العلاج أو رفضه يفسران مباشرة كقرار لصالح الموت ويتساويان أخلاقياً بقرار تمويت الطفل. وفي ظروف معينة يكون علينا فعل ذلك في سبيل تخليص الطفل منة معاناته الكبيرة. وثانياً، يرفض مبدأ الأثر المزدوج. إن إدراك أن تناول الأدوية المسكنة للآلام يؤدي أحياناً إلى إيقاف حياة المريض، ويعطي الحق لبعض الأطباء بالتوصل إلى استنتاج أنه في بعض الحالات يكون مسموحاً به إيقاف الحياة المقصود بمساعدة جرعة عالية من المستحضر الطبي. وحسب تقديرات الخبراء الهولنديين إن مثل هذه الأمزجة تكون تدريجياً الرأي العام وتقرب المجتمع الهولندي من الإقرار الرسمي بالموت الرحيم غير الطوعي، أي إماتة المريض دون موافقته .

وحسب آخر المعطيات الصادرة عن الاستطلاعات الاجتماعية حوالي90 ٪ من مواطني هولندا ( الأكثرية الساحقة ) يؤيد تشريع الموت الرحيم. القليل من الإحصائيين: مجموعة علماء اجتماع هولنديين بقيادة فان وير ماس قد أجرت دراسة تساعد على تقدير مجال هذه الظاهرة الثقافية. وهكذا، وصلت في عام 1990 / 9000 / تصريح وطلب بالموت الرحيم ولبي منها / 2300 / ( 8 ،1٪ من العدد الكلي المتوفين خلال عام ) على جانب ذلك قد سجلت 400 حالة مساعدة على قتل الذات عندما استخدم المرضى بأنفسهم الوسائل للخروج من الحياة ( للموت ) المقدمة من الأطباء لهم. وفي نفس العام لوحظت / 100 / حالة إيقاف الحياة من قبل الأطباء بدون طلب واضح من المرضى ( الموت أرحم غير الطوعي ). إضافة إلى أن الدراسة أظهرت / 7100 / حالة إضافية، عندما زاد الأطباء جرعة المستحضرات المسكنة والمضادة للحمى بنية ( أو بدونها ) تقليص حياة المرضى. وفي / 5840 / حالة لم يبدأ العلاج أبداً، وإما توقف من قبل الأطباء بهدف تقليص أو تقريب موعد وفاة المرضى. وأخيراً والأهم: في المجموعتين الأخيرتين لم يحصل الأطباء على موافقة واضحة ، حسب تقديرات مختلفة، من 20٪ حتى 60٪ من المرضى .

لنفترض أن هذه المعطيات تشكل لوحة سنوية. إن مثل هذه الحالة لا تدعو للقلق والخوف. ولقد أحدثت السابقة الأهم: تتجري أمام أعيننا عملية تشكيل المؤسسة الاجتماعية والثقافية للموت الرحيم التي فيها يتحول القتل المقصود من حادثة استثنائية إلى عنصر ممارسة طبية روتينية يومية. والنتيجة لهذا «الاستفزاز الأخلاقي» كانت متمثلة بحرارة المناظرات المتعلقة بالموت الرحيم. وقد أنظم إلى النقاش الشعبي الاجتماعي بصدده السياسيون، وينظر إليها في الصحافة الغربية على المستويات الوطنية العامة والحكومية كنذير أزمة في النظام الطبي وكحجة لإصلاحه .

إن المعنى الأخلاقي لقضية الموت الرحيم ينحصر في حتمية الشر في حالة النزاع متعدد الجوانب للقيم الأخلاقية والمرتبطة بها من مبادئ أخلاقية: الخروج منه مستحيل من دون مخالفة أحد المبادئ. وتعد تناقضات قيم الحياة والحريات التي يعبر عنها مباشرة كقاعدة ، في مبدأي « لا تلحق الضرر » واستقلالية الشخصية الجانب الأهم لهذا النزاع. ويستخدم مبدأ « لا تلحق الضرر » بهدف إثبات خير ( منفعة ) المريض الذي يحدد عادة بأسلوب « من النقيض ». وتطرح المسألة على الشكل التالي: ما الذي نعده شراً أقل ( ضرراً ) بالنسبة للمريض - « الحياة التي لاأمل منها » في المعا ناه أو « الموت السهل والكريم » نتيجة للحقنة؟ ويستخدمون مبدأ احترام استقلالية الشخصية بالقدر الذي يتطلبه القرار إثبات وتبرير الموت الرحيم الطوعي الذي فيه يتخذ القرار بحرية من قبل المريض نفسه (إما من قبل أقاربه). ففي هذه الحالة تتشكل المعضلة الأخلاقية عادة هكذا: في ماذا ينحصر خير المريض الحقيقي – في إطالة عمره إلى الحد الأقصى في أي شكل من أشكاله أم في الاعتراف بإرادته مرجعه النهائي لاتخاذ القرار الذي يبرر خيار الموت.

وتظهر في حالات خاصة في الممارسة الطبية الصعوبات ذات الطابع العلمي – التكنولوجي المرتبطة بعملية الإنعاش والتخدير وبتطور المعالجة التي تبقى على الحياة فترة أطول. وهكذا مثلاً، إن عدداً كاملاً من القضايا « المفتوحة» في علم الأخلاق البيولوجي مرتبط بتأويل مقياس الموت. وكانت المقاييس التقليدية لتحديد الوفاة متمثلة بتوقف التنفس والدورة الدموية، إلا أنه وبعد ظهور الوسائل الاصطناعية القادرة على تدعيم استمرارية عمل الجسم وقتاً طويلاً، قد تغير الوضع جذرياً. فإن كان بالإمكان الإبقاء على التنفس والدورة الدموية في عملها وإطالة الحياة، فإن المقاييس القديمة تفقد قوتها ومعناها: إذ أصبح من الصعب حل العديد من المسائل بمساعدتها. إلى أية لحظة يجب الكفاح في سبيل الحياة ؟ وفي أية الحالات يجب إقفال الأجهزة المحافظة على إستمرارالحياة ؟ ..

إن وضع المقياس الجديد الذي يستجيب للمطالب الضرورية ( الموضوعية، الإثبات العلمي، سهولة المنال والبساطة في الاستخدام، والتناسب مع معايير المجتمع الثقافية والأخلاقية ) تتطلب توحيد جهود الاختصاصيين في العديد من مجالات المعرفة العلمية والإنسانية ( الكيمياء والبيولوجيا، الفلسفة، الأنثربيولوجيا وغيرها ). وفي عام 1968 طرحت لجنة الخبراء في جامعة هارفورد نظرية « الموت الدماغي » التي بناءً عليها يجب إقرار الوفاة عند توقف نشاط المخ وليس القلب والرئتين. وبعد ذلك بقليل أصبحوا يعدون توقف نشاط جذع دماغ الرأس حيث يوجد مركز التنفس المؤشر الحاسم على الوفاة. ويثبت هذا المؤشر بواسطة أجهزة خاصة لقياس النشاط الكهربائي للمخ والدورة الدموية في المخ. وأخيراً، إن الصيغة النهائية لمقياس الوفاة تبدو على الشكل التالي: تحدث الوفاة في حالة :

أ- التوقف النهائي والقاطع لوظائف الدورة الدموية والتنفس .

ب- التوقف النهائي والقاطع لكل وظائف المخ بشكل عام بما في ذلك جذع دماغ الرأس .

وأصبح هذا المقياس في الوقت الحاضر المقياس المعترف به، لكنه ليس ملزماً للجميع للجميع. فإن تشريعات بعض البلدان ( مثل الدانمارك وولايات نيوجرسي ونيويورك في الولايات المتحدة ) تأخذ في الحسبان لإمكانية التخلي عنه عند عدم موافقة الأقارب عليه لأسباب متنوعة ( أخلاقية، دينية واقتصادية. إن هذه الظروف « التقنية غير السهلة لمناقشة قضية الموت الرحيم المرتبطة بـ « جمل عملية الموت الطبية »، تفترض توضيح الحالات الخاصة للمريض يكون القرار حول موته أو حياته صعباً لأقصى دراجاته. يوجد في الطب مفهوم « الموت السريري »، أي حالة الجسد تلك التي تغيب فيها مؤشرات الحياة المرئية والمحسوسة (الدورة الدموية، التنفس وعمل المخ ) لكن تبقى عمليات التبادل في الأنسجة. ويجب التفريق بين الموت السريري وبين الموت « العادي » البيولوجي الذي تتوقف فيه

جميع وظائف الحياة التي من المستحيل إعادتها إلى العمل .وإن الموت السريري في بعض الحالات يكون من الممكن علاجه: فبمساعدة إجراءات خاصة للإنعاش من الممكن أحياناً إعادة القلب إلى العمل وكذلك التنفس ونشاط المخ. ومن هنا تستنتج أوامر أخلاقية إضافية بخصوص عمل الأطباء: الكفاح في سبيل حياة المريض حتى في حال حدوث الموت السريري .

إن أخذ هذه الظروف في الحسبان والبعض الآخر من الظروف الأخرى يعقد تكراراً ومراراً التقدير الأخلاقي في الحالات التي يمكن أن ينفذ فيها الموت الرحيم. ويتحول التحليل الأخلاقي إلى دراسة علمية مشتركة بين العلوم معقدة مع اعتبار العديد من العوامل ذات الطابع الطبي والاجتماعي والأخلاقي والديني والقانوني والاقتصادي. وإلى ذلك إن كال حالة لها خصائصها، لذلك تتطلب من ذاتها طريقة خاصة لمعالجتها. ومع ذلك لابد من التركيز فقط على ناحية واحدة ( أخلاقية) لهذه القضية من الإشارة إلى أن تكون نظامين للإثبات في الأدبيات الأجنبية والروسية أصبح واضحاً بما يكفي. وهذه الإثباتات بشكلها العام تعكس المواقف الأخلاقية لأنصار وخصوم الموت الرحيم .

## الإثباتات الأخلاقية الأساسية لصالح الموت الرحيم

### 1 ـ الاستقلالية الذاتية

إن البرهان الرئيس لأنصار الموت الرحيم هو الاعتماد على مبدأ استقلالية الشخصية الذاتية الذي يفترض حق كل إنسان في إثبات الذات وصولاً إلى الخيار الرئيسي بين الحياة والموت. وبناءً على هذا الموقف، إن الموت لا يجوز انتظاره بالخوف والهلع، ولا يجوز أيضاً إطالة الحياة بأي ثمن، بخاصة في تلك الحالة عندما تنطفئ القوى الجسدية والقدرات العقلية، أما البقاء فيترافق بالمعاناة المؤلمة. ويوضح الدعم الواسع لوجهة النظر هذه في المجتمع الهولندي التغيير الواثق في القدرة العقلية: تظهر هذه في الإعلام أكثر فأكثر المطالبة إعطاء العجزة حق «الحصول «

على الموت الرحيم من الطبيب الذي يسمح لهم الخروج من الحياة بإرادتهم في الوقت الذي يختارون بأنفسهم.

هذا الإثبات ( البرهان ) يتمتع بعدد من النواقص الجوهرية التي منها النقص الذي نشاهده فوراً . ذلك لأنه مرتبط بالتجاهل الفعلي لموقف الطبيب الذي يعتبر واحداً من الشخصيات الرئيسية في حالة الموت الرحيم. وفي نهاية المطاف، يكون على الطبيب بالذات التقرير والقيام بإجراء القتل أولاً، لذلك لا يجوز النظر إليه وكأنه «وسيلة» خاصة لتنفيذ إرادة المريض. إن الخيار النهائي يبقى دائماً بيد الطبيب، والقيام به صعب للغاية لعدة أسباب. وقبل كل شيء يبقى مفتوحاً السؤال، هل يملك الإنسان حقاً أخلاقياً في الانتحار (يمكننا إيجاد في تاريخ الفكر الأخلاقي العديد من الآراء المختلفة بهذا الصدد). عدا ذلك، بعد مشكلة إيجاد الأسس الكافية لاستخدام مبدأ الاستقلالية مع أولئك الذين يطلبون الموت الرحيم، فالحالة الجسدية والنفسية الكاملة للمحيطين بهم ) تؤثر التأثير الأقوى على عقولهم وإرادتهم فهل من الممكن استخدام نفس المقاييس معهم الخاصة باستقلالية المعتمدة بالعلاقة مع الأشخاص الأصحاء؟ وأخيراً، بما عن الموت الرحيم يعتبر من حيث الجوهر قتلاً، فهل يستطيع الطبيب تجاهل المنع الأخلاقي له؟.

### 2ـ الشفقة و الرحمة

إن محاكمات أنصار الموت الرحيم العقلية في أطر هذا الإثبات تبنى عادة على الشكل التالي: لقد لوحظت في الطب الحديث التوجهات الواضحة نحو تحقيق الرقابة الشاملة والدائمة علة الحياة، والهدف منها يصبح الإبقاء على حياة الإنسان فترة زمنية أطول وأطول. لكن إلى أي قدر هذا الهدف مبرر ؟. إن التقدم التكنولوجي يسمح بالإبقاء على حياة المرضى حتى عند تصبح من غير معنى بالنسبة لهم .؟ إن هذه المعاناة، حسب رأي أنصار الموت الرحيم، يجب أن ينظر

إليها كمعاناة وحشية وغير مسموح بها، لذلك لاأحد ملزم على تحملها. وإن الناس في نهاية المطاف ضعفاء، وليس كل واحد يستطيع تحمل هذه الآلام برجولة، الآلام التي تكون قادرة على تدمير الإنسان من الداخل منتصرة على عقله وإرادته. فهل يحق لنا إجبار الناس على المعاناة والعذاب ضد إرادتهم ؟ يبدو أنه لا، ذلك لأن الإنسان يملك الحق في الموت بكرامة، وتقدم المساعدة له في هذا الأمر بفعل الرحمة والشفقة. هذه حجة قوية جداً، لكنها جدلية للغاية. وإن نظرية لامعنى للعذابات الجسدية والنفسية دون الأمل بالتخلص منها تعد هذا الموقف. لكن غالباً ما يعتمدون على الانفعالات التي من المستحيل عدم أخذها في الحسبان، لكنها لا تخضع للتحليل المنطقي والإثبات العقلاني للتأكيد على هذا الموقف. إن حصل ذلك أو لا، عن هذه المحاكمات العقلية تشير إلى القانون الأخلاقي الغريب للطب الحديث: السعي إلى الرقابة على الحياة يؤدي أكثر فأكثر إلى اختيار الناس للموت. وبدا أن لدى الإثبات « الشفقة والرحمة » لا توجد جوانب ضعيفة يمكن ملاحظتها من الوهلة الأولى. لكن مع ذلك إن هذا الإثبات « لا يعمل » في حالات معينة. المعاناة والقتل هما شكلان مختلفان للشر. ولا يجوز الاعتراف بالخيار العاطفي لأنصار الموت الرحيم لصالح القتل وكأنه « الأقل » بينهما خالياً من العيوب أخلاقياً ( هنا يمكن ملاحظة استبدال المفاهيم في النظام التقليدي للقيم التي يعد الموت فيها أكبر الشرور، أما الآن فقد تراجع وضعه الاستثنائي أمام المعاناة، الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى التيه القيمي والتشويه لدرجات بنية القيم الأخلاقية ). عدا ذلك، إن أنصار إثبات هذا النوع لا يحاولون، كقاعدة، طرح على أنفسهم السؤال هل الشفقة والرحمة ممكنتان في شكل آخر غير القتل ؟ وهل تعد المساعدة عن طريق القتل مماثلة في تلك الحالات عند ما يدور الحديث حول المعاناة الروحية ( النفسية ) أكثر مما هو حول المعاناة الجسدية ؟ وهل يقام بكل شيء في سبيل مساعدة المعذبين بطرق أخرى ؟ من الممكن أن التوسل للمساعدة هو صرخة يأس الرجل الوحيد والمحضر والتابع الذي بحاجة لا للموت أبداً، وغنما للحياة ولتكن

محدودة وغير كاملة القيمة ومليئة بالعذابات، ولكنها في الوقت بالذات كريمة وعاقلة – تتغذى على الطاقة الروحية للتواصل البشري وللعناية والإيمان ؟.

### 3ـ الصحة والموت

إن الإثبات الأكثر شهرة، لكنه المحدود كثيراً والأكثر جدلية لنصار الموت الرحيم ينحصر في التقدير الخاص للحياة. غذ يعترفون بالحياة خيراً فقط في تلك الحالات عندما تزيد عناصرها الإيجابية ( الصحة في معناها الواسع ) عموماً العناصر السلبية. في غضون ذلك لا يفهمون من الصحة ليست فقط القدرة العمل والتمتع بالحياة، بل والحيوية والسلامة الجسدية والنفسية والجمال وحتى اليسر المالي .

إلا أن الصحة ذات القيمة الكاملة لايمكن الحفاظ عليها أو بعثها دائماً في الحياة الواقعية. إن كان معيار معين للصحة يعد مقدمة حتمية للحياة ذات القيمة الكاملة، فإن الحياة تفقد كل معانيها وتفقد قيمتها في الحالة عندما الحالة المرغوب بها للصحة قد أصبحت صعبة المنال. لذلك عندما يكون الإنسان مريضاً يتعذب معانياً من الإحساس بعدم الراحة والتابعية، وعبء المعاناة في الحياة يزيد السرور فيها يمكن النظر على الموت وكأنه المخرج العقلاني من الحالة وكحل عقلاني للمسألة. فماذا لا نستدعيه ؟ .

إلا أنه هل يؤدي معنى الحياة إلى الصحة، وهل حقاً مساعينا تتوقف عند التخلص من الأ لم وعند تحقيق الرغبة ؟ وكيف يمكن للإيمان والإبداع والحب، ودون الحديث عن المساعي أن يصلوا إلى الحقيقة (بما ذلك عبر المعاناة )؟

عند استثناء حالات المرض المتطرفة التي المعاناة فيها تصبح « الحقيقة الوحيدة التي تحجب الحياة » من التحليل، لابد من الاعتراف بأن هذا الإثبات غالباً ما يساعد على زيادة وضع المريض سوءاً من أن يساعد على تحسينه. وإن العلاقة

بالمريض التي إلى هذا الحد من التدني والمحدودية والانحدار إلى المستوى المادي – الجسدي لا يجوز تسميتها مساعدة، وغنما هي على الأرجح رفض هذه المساعدة.

## 4– الغيرية

إن الإثبات في صالح الموت الرحيم النادر، لكنه المدهش من وجهة النظر الأخلاقية ينحصر في الاستثناء إلى مبدأ الغيرية. إنه يشير إلى تناقضيه العلاقات العاطفية بين المريض والطبيب والمحيط المقرب من المريض. ويؤكد كل المشاركين في هذه الدراما الحياتية لهم الحق بالغيرية. إن الطبيب والمقربين لهم الحق بالعلاقة مع المريض بالتعاطف والرحمة والشفقة، والمريض بالعلاقة بالمقربين والمرضى الآخرين الذين معالجتهم أيضاً تتطلب المال والقوة والوقت له الحق في التضحية بالذات. وإن تضحية المريض بالذات بحياته تحصل على تبرير غيري لدى أنصار الموت الرحيم. ويعتقد أن رغبة المريض ألا يكون حملاً ومصدراً للحزن بالنسبة إلى المحيط يمكن أن تكون مبرراً كافياً للقرار بتمويته. لكن لماذا التبرير الغيري يحصل على إرشاد المريض الموجه نحو خير المحيطين، وليس العكس، نحو تحديد خبره من قبل المحيطين في سبيل حياة المريض.

## البراهين الأساسية الأخلاقية المضادة للموت الرحيم

إن الجزء الأكبر من حجج خصوم الموت الرحيم يبنى في مجرى نقد أحجية أنصاره .

1– الجواب على إثبات « الاستقلالية الذاتية » هو « قدسية الحياة «

إن مبدأ الاستقلالية غير مساو من وجهة نظر خصوم الموت الرحيم ذلك لأنه يتركز على الهدف الأنثروبولوجي المحدد الذي بحد ذاته لا يتحمل النقد. إن الناس ينظر إليهم وكأنهم الشخصيات المستقلة بالمطلق القادرة على القرار العقلاني غير المتحامل حتى في تلك الحالة عندما يدور الحديث عن حياتهم

الخاصة. ويعد خصوم الموت الرحيم هذه المحاكمات الفعلية ضرورية مسمين إياها « منطق الحقوق والواجبات » الذي لا يأخذ في الحسبان البارومترات التاريخية والثقافية، والذي يعلو مرة ثانية الاستقلالية الفردية وخاصة في مسائل الحياة والموت. فإن كان مبدأ الاستقلالية يواجه الحياة، فإن الخيار في أية ظروف يجب أن يتم لصالح الحياة. ويدافع خصوم الموت الرحيم عن « منطقهم الخاص بهم في مجال العناية والمسؤولية » ( العناية بالحياة والمسؤولية أمام الحياة ) التي حسب وجهة نظرهم تعد أكثر واقعية، ذلك لأنها ترتكز ليس على أساس « مترنح » ومتحرك فيما يتعلق بمفهوم الاستقلالية، وإنما على أساس ثابت وقوي للقيمة المطلقة للحياة. إن الإثبات غالباً ما يسمونه أيضاً بالاستئناف، أي الرجوع إلى قدسية الحياة – القيمة الأخلاقية الواضحة بالنسبة لكل فرد بغض النظر عن المعتقد أو الانتماء الثقافي .

وغالباً ما يعبر عن الشك المبرر بموضوعية القرارات المتخذة من قبل الإنسان المريض الذي يعاني دعماً لوجهة النظر هذه ويؤكد الكثير من أطباء الأعصاب أن حقيقة الحالة النهائية بالذات، وحتى تلك الأدوية التي تستخدم في مثل هذه الحالات، لاتعطي المخ إمكانية العمل أخلاقياً. عدا ذلك إن المريض الذي يكون في حالة حرجة يكون بالكامل نابعاً للأناس الآخرين الذين يستطيعون بسلوكهم وإشاراتهم ونبرات أصواتهم وغيرها من الأساليب دفعه إلى الطلب بالقيام بالموت الرحيم. ويكون المريض تابعاً بشكل خاص في هذا المجال للطبيب المعالج. إن كان الموت الرحيم، حسب رأي الطبيب، يعد الخيار الأفضل للمريض، فإن هذه الثقة تنتقل بالتدريج إلى المريض. وحتى في حال التظاهرة المكشوفة والمتكررة للموت الرحيم الإرادي، الطوعي من الصعب وأحياناً من المستحيل، وضع فارق دقيق بين الفكرة المتخذة باستقلالية فعلاً وبين الفكرة الموصى بها .

وهكذا، إن استقلالية المريض لا يمكنها أن تكون بحد ذاتها السبب الرئيسي للموت الرحيم، ذلك لن من ينفذها ليس المريض وإنما الطبيب. لذلك إن الموت الرحيم يتطلب أيضا الموافقة « المستقلة » للطبيب. فإن الطبيب عندما يقوم بالموت الرحيم إنه من حيث الجوهر يقتل المريض. لكن ماهي الموافقة المستقلة ؟

إن نقابة الأطباء ليست « نادياً لأعوان الانتحاريين »، ففي أساس موافقة الطبيب يوجد ( على الأقل يجب أن يوجد ) ليس الإيمان بضرورة الموت وحق الإنسان في الموت، وإنما الشفقة واستحالة المعالجة وغياب الإيمان بالإنقاذ ز وإن كان هذا كذلك، فهل تستطيع الشفقة أن تكون مستقلة ؟ وأين يتجذر مصدها؟ هل في عقل وإرادة الطبيب أو في إحساسه الناتج عن معاناة إنسان آخر هو المريض؟ فإن كان الشكل الثاني صحيحاً. فإن أفعال الطبيب من المستحيل اعتبارها مستقلة وعندئذ يعمل مبدأ الاستقلالية الذي يستخدمه أنصار الموت الرحيم ولو بصعوبة فقط بالعلاقة بالمريض وليس بالطبيب. وهذا يعني، التناقض و « المعيار المزدوج » اللذين على أساسهما لا يجوز اتخاذ القرار المسؤول. وانطلاقا من هذه المحاكمات العقلية، من الممكن الخروج باستنتاج حول أن موقف خصوم الموت الرحيم يعتبر مفضلاً أكثر، إلا أنه هو أيضاً فيه نواقصه. إن مبدأ قدسية الحياة، مثله أيضاً مثل مبدأ احترام الاستقلالية، يبقى في حجة « الخصوم » المسلمة التي لا تخضع للإثبات العقلاني الشديد، وإنما يضمن الإيمان في المطلق والإرادة في الحياة .

2- الجواب عن الإثبات بخصوص الشفقة والرحمة. أي « العلاج غير المناسب »

بناءً على رأي « الخصوم » إن طلب الموت الرحيم غالباً ما يعتبر علامة على العلاج غير المناسب والعناية غير الصحيحة. فالمريض يشعر بعدم الراحة ويحس بالخوف مما سيحدث معه بعد ويقلق على الأقارب والمحبين، لذلك إن القرار بترك الحياة يمكن تقييمه كدعوة للمعونه الفعلية – الواجب الاجتماعي لأي إنسان. ولا يتوجب على « نوعية » الحياة أن تؤثر على القرار بقطعها، لكنها يجب أن تؤثر على

القرار بتحسينها. وغن الحل الصحيح لمشكلة المعاناة ليس في الموت الرحيم، وإنما ما يسمى بالمعونة الملطفة في ظروف الـ xoenucolo وغيرها من البنى الطبية والاجتماعية. وإن العلاج المائل والعلاقة حسنة النية للأطباء والممرضات، وإزالة الألم بحدها الأقصى، والاهتمام من جانب الأقرباء، والدعم الاجتماعي – السيكولوجي، كل هذا يستثني إمكانية طرح مسألة الموت الرحيم بالذات في غالبية الحالات. في غالبية الحالات وليس فيها كلها. فما العمل في مثل هذه الحالات الاستثنائية حيث هذه المعونة أيضاً تبدو غير فعالة ؟ هل نحمله على المعاناة ؟ من المستحيل الإجابة على هذه الأسئلة بثقة وبمعنى واحد.

3- سوء علاقة الطاقم الطبي بالمرضى والمخاطرة في سوء الاستخدامات من جانب الطاقم.

إن اتخاذ القرار بالموت الرحيم يعقد كثيراً علاقات الطبيب بالمريض. وهناك نزاع مصالح حتمي بين المعالجة التي هدفها هو الموت. وإن اعتبار الموت الرحيم كعنصر مكون للممارسة الطبية العادية سيغير حتماً علاقة الطاقم الطبي بالمرضى الذين على مرضهم مميت من ذوي الصلاحية من أولئك الذين لا يتمتعون بالصلاحية. إن « الخصوم » يستندون على الأمثلة الشهيرة التي تتكون اليوم في هولندا: ينظر العاملون في مجال الطب إلى المرضى الذين تزيد أعمارهم السبعين عاماً وبخاصة الوحيدين كما ينظرون إلى أولئك الذين « حان الوقت لوقف علاجهم ». ويمكن للرغبة بالموت أن تأتي بفعل مغريات مختلفة ووساوس متنوعة. ومن دونها أو من دون أخذها بالحسبان لا يجوز النظر بمشكلة الموت الرحيم.

4- إثبات « الطريق الزلق » أو السطح المائل ».

إن الطب والصحة العامة نظام اجتماعي معقد. وإن ممارسة الموت الرحيم المعلنة قادرة على أن تؤدي إلى عمليات لا تخضع السيطرة فيها مهددة بتدمير قاعدتها القيمة. ويشير « الخصوم » بقلق إلى نظرية التأمل بالحدود القانونية: إن

ممارسة الموت الرحيم الطوعي المسموح بها في هولندا سوف تؤدي مع مرور الزمن إللى الموت الرحيم القسري. وأخذت حالة صحة المريض وليس طلبه يصبح تدريجياً السبب الرئيسي الذي بناءً عليه يوقف الأطباء حياة المريض .

وفي تلك الحالات عندما حالة المريض تعطي السبب في تنفيذ الموت الرحيم بناءً على الطلب. وعلى الأغلب إن المريض ليس في حالة تسمح له بالتعبير عنه عن وعي. إلا أنه بما أن حالة الصحة يمكن أن تعتبر أساساً للموت الرحيم وأن حقيقة أن الطلب لا يقدم، فيمكن النظر إليها كسبب غير كاف لرفض الموت الرحيم. وهكذا، يختم « الخصوم » قولهم، إن الأساس الأيديولوجي للموت الرحيم الطوعي ليس عقبة على طريق اللاطوعي. بيد أن قبول

الموت الرحيم اللاطوعي يفترض أن بعض الناس سوف يقررون مصير الآخرين، هذا يؤدي إلى القبول بالفكرة التي بناءً عليها « إن الحياة البشرية لا تستحق الحياة » في بعض الحالات.

5- إمكانية الخطأ التشخيصي والتنبوئي .

6- إمكانية ظهور مستحضرات طبية وأساليب علاج جديدة.

إن البرهانين الأخيرين لا يتطلبان تعليقات إضافية، ذلك لأنهما لاعلاقة مباشرة لهما بالنزاع الأخلاقي. إلا أن هذا الظرف لا يقلل أبداً من أهميتهما: إن الأفكار المحتملة تستطيع أن تؤثر بقوة على عملية اتخاذ القرار بخاصة عندما يدور الحديث عن الشك بدقة على عملية ومصداقية التشخيص الذي لاأمل منه أو الإيمان بالأعجوبة. والهام هو الحفاظ على العلاقة بالواقع وعدم الوقوع تحت سلطة الأوهام .

لابد من الإشارة إلى أنه على جانب البراهين ( الإثباتات ) الأخلاقية تستخدم في النقاشات حول الموت الرحيم الآن أيضاً الحجج التي لاعلاقة لها بموضوع هذا التحليل، أي الاعتبارات الدينية ةالأقتصادية والسياسية والقانونية. فإن الطريقة المتكاملة، بالطبع، تتطلب الأخذ في الحسبان كل المواقف. وإن التنسيق بينها يعد واحدة من وظائف علم الأخلاق البيولوجي المعقدة والأكثر أهمية .

ولابد من الإشارة إلى بعض التوجهات العامة في تطوير الفكر الأخلاقي في الحديث عند سرد موجز لنتائج تحليل بعض قضايا علم الأخلاق البيولوجي المتضمنة في هذا الفصل من الكتاب. إن أكثرية الحالات النزاعية التي تنشأ في الممارسة الطبية البيولوجية هي نتيجة للتوتر الحاد لتناقضه الظاهري الأساسي الذي توتر مراراً حسب نمو تقدم التكنولوجيا العلمية: عن الجسد البشري يعد في آن واحد جسداً من دم ولحم لشخصية حية فريدة وموضوعاً للدراسة العلمية. وإن التناقض بين التقدم العلمي وحقوق الإنسان بعد المشكلة الرئيسة لعلم الخلاق البيولوجي. وغن حلها يرجع على العديد من العوامل التي من أهمها بناء نظام قيم ومعايير جديد يستجيب لروح العصر وهذه القيم والمعايير تنظم وترتب الممارسة الطبية البيولوجية، وخاصة، الروابط والعلاقات التي تميزها بين الطبيب والمريض مثلاً. وإن الطريق نحو إحداث مثل هذا النظام المعياري يمر عبر الإثبات المنطقي وشمولية المعايير المهنية الخاصة بالأخلاق الطبية. ويجب أن تكون في حالة تتناسب مع الأمر القطعي للأخلاقية وأن تصبح موضوعاً للوفاق الشامل. وكوصفات خاصة « للفلسفة التطبيقية « فيما يتعلق بالممارسة الطبية البيولوجية ينظر في، أولاً، الاعتراف بالطبيبة الخاصة لوضع العلاج / الدراسة، وفي مقدمتها، المريض / الذي يجري عليه الاختبار نفسه. وإن هذه الموضوعة تؤكد استقلالية شخص عن الآخر، وكنتيجة، تستثني مثلاً، إعادة إنتاج أفراد متماثلين عن طريق الاستنساخ. وإن الاعتراف بتنوع الشخصيات البشرية يمكن في إثبات الموضوعة الأهم عن أنهم يعالجون ليس النوع ولا الأنواع المتفرعة عنه، وإنما يعالجون في كل مرة الممثل

الفريد للنوع البشري. والوصفة الثانية تؤكد عدم تقسيم الشخصية: إن الدراسة والمعالجة والعناية والاهتمام تتم ليس ببعض الأعضاء، وإنما بالمريض الذي يجب أن يعتبر كاملاً لا يتجزأ الذي قيمته لاتعود إلى أجزائه. إن هذه الوصفة تقابل التوجه الخطر لتقطيع الصورة الكاملة للإنسان التي يفرضون عليها تنوع الأمراض وحصرها في الجسد والتخصص المناسب في المعارف والأهليات. والوصفة الثالثة تتضمن الفكرة الأساسية لاحترام الذات التي تتطلب دعم احترام المريض لذاته أثناء وفي ظروف العلاج .

ويعد نزاع المصالح والإمكانيات والتوقعات العائق الأساسي في طريق حل المسائل العلمية الأخلاقية البيولوجية. كما يشير بول ريكير، إن الشخصية ليست سلعة، والطب ليس تجارة، لكن لدى الطبيب ثمن ويدفع المجتمع هذا الثمن. ومن جهة أخرى إن المعاناة ينظر إليها كقضية شخصية، والصحة كقضية اجتماعية، إن التناقضية الظاهرية للحالات الجدلية في الممارسة الطبية البيولوجية سوف تتعمق فقط مع مرور الزمن، أما النزاعات فستفرز. وإن قيمة الدراسات في مجال البيولوجيا الطبية وبفعل صعوبة دراسة جسد الإنسان والعمليات الجراحية التي تجري له تتزايد، أما آمال الرأي العام تزيد بالتدريج الإمكانات الفعلية للعلوم المعاصرة. في غضون ذلك إن المخاوف تزداد أكثر فأكثر وهي أحياناً مبررة من الاستغلال السيئ للأطباء لسلطتهم على مصائد الناس. وإن عدم توافق أمرين مختلفين: ادعاءات الإنسان بالحرية الشخصية اللامحدودة الرغبة في الحفاظ على المساواة في التوزيع العام للخير وبخاصة الخدمات الطبية يعد السبب الرئيس للتوتر الاجتماعي الذي ينعكس في علم الأخلاق البيولوجي. إن كل هذا يسمح بالإشارة مرة أخرى إلى الطبيعة الجدلية الحادة لأكثرية قضايا علم الأخلاق البيولوجي التي ليس مصادفة تسمى بالقضايا « المفتوحة ».

# الفصل الرابع
# مسألة الإعدام



# الفصل الرابع

## مسألة الإعدام

إن مسألة الإعدام كما بعض المسائل الأخلاقية البيولوجية الأخرى مثلاً تعد من القضايا « المفتوحة ». إلا أنها بخلاف الأخيرة التي نشأ الاهتمام بها في العقود الأخيرة، أن تكون أو تعد مسألة « قديمة مفتوحة ». فمنذ نهاية القرن الثامن عشر تقريباً أخذت النقاشات حول السماح بالإعدام تقوى وتتفاعل في المجتمع الأوروبي الغربي وفي روسيا وهي مستمرة بالحفاظ على حيويتها اليوم أيضاً.

« إن عمر الحكم بالإعدام ( الإعدام ) يعد بآلاف السنين، أما ضحاياه فهي بالملايين » - من الصعب عدم الموافقة على هذا التعبير للقانوني الروسي ن. م. غيرنيت. واليوم بالطبع لا يجوز الحديث عن هذا العدد من الضحايا، لكن مع ذلك، إن مؤسسة الإعدام لاتزال موجودة في كثير من البلدان، بغض النظر عن التوجه الذي شهده القرن التاسع عشر وتعزز في القرن العشرين المرتبط بانتهاء هذا الحكم بالإعدام تدريجياً.

إننا اليوم وفي القرن الواحد والعشرين نعيش في عالم حيث يقترن بشكل غريب العنف والنشاط الفعال في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان. إن أكثرية الأفعال الواسعة، بما فيها العسكرية التي تقوم بها ما تسمى بالدول المتطورة، تنفذ مع التطلع إلى هذه الحقوق. وإن العالم الغربي ينادي بنظام القيم الليبرالية كالمثال الذي يتجسد لحد ما في الواقع، في حياة الناس الواقعية الذين يعيشون في بلدان هذا العالم، لكن هذا النظام بالذات يستخدم أحياناً ومن وقت إلى آخر كتغطية خاصة لتبرير العنف في سبيل الخير. إلا أن الحضارة الأمريكية - الأوروبية التي تسير في طليعة التطور العالمي ليست بعد العالم المعاصر كله. وإن التعبير المعتاد « كل المجتمع الدولي » أو كما قيل سابقاً « كل البشرية المتقدمة » ما هو إلى سراب وتصاميم لاتعرف وراءها الحقيقة الواقعية. وإن اللوحة الموجودة في وعي العديد من الناس

للمجتمع الدولي المعاصر وكأنه مجتمع واحد موحد تعد خيالية ووهمية في بعض من أجزائها. ويبقى العالم الراهن منقسماً إلى قطع مختلفة، أما التوجهات القيمة لدى الناس الذين ينتمون إلى هذه القطع تبدو على الأغلب غير متطابقة أو متناقضة. فمثلاً ينظر إلى الفكرة الأساسية مثل فكرة الموت بصورة مختلفة من قبل الثقافات الأوروبية الغربية والإسلامية والهندوسية. عدا ذلك إن الارتكاسية الذاتية القومية تترك أثرها على نظام القيم البشرية آلاتي تعد بمثابة آليات تنظيم في هذا المجال أو ذاك من مجالات العمل. وهكذا، إن الحضارة الأوروبية الغربية كانت دائماً تعود إلى المثل الإنسانية العامة التي تعد صوتاً فارغاً في المجتمعات التي تخترق فيها حقوق الإنسان وحيث الحياة البشرية لاتساوي شيئاً، وحيث تمارس العقوبات الوحشية، وحيث القسوة والعنف هي ظواهر اعتيادية. إلا أن هذا كله لا يقبل مطلقاً، وإنما بإمكانه أن يرتفع بهذا النظام للقيم الذي كونه وحتى مافي منه المجتمع الأوروبي. إن كل شيء مرتبط بالطريق الذي سوف يسلكه البلد الذي عاش أو يعيش عصر التحولات، وبالثقافة والتاريخ اللذين كان ينتمي إليهما، وبالقدر الذي هو فيه مستعد للتخلي عن العالم القديم والقبول بالتوجهات الجديدة دون أن يفقد في غضون ذلك خصوصيته القومية.

إن غالبية الدول التي ولدت نتيجة لفكك الإمبراطورية السوفيتية وجهت أنظارها إلى الغرب ولقد قامت بالخطوات الأولى وأحياناً الناجحة نحو المجتمع الأوروبي. وتسعى إليه بثبات كل من روسيا وأوكرانيا هذا إذا لم نرد ذكر دول البلطيق.

وإن التحولات الديمقراطية في هذه الدولة وبعض الدول الأخرى، واختيار طريق التوجه التاريخي تفترض حتماً القبول بنظام القيم الليبرالية التي من بينها تعد لحياة البشرية هي الأعلى، وإن مسألة إعدام في هذه الحالة تكتسب أهمية مبدئية، لامفر من حلها، وذلك لأن الحضارة الغربية قد استثنت الكرسي الكهربائي

والمقصلة. والرصاصة كوسيلة لمكافحة الجريمة من النظام. لكن هناك أيضاً دولاً أخرى داخلة في رابطة الدول المستقلة توجد في وضع هامشي ما وعلى مفترق طرق العمليات الحضارية ولم تحدد إجابتها على السؤال: التحرك إلى أين، إلى الشرق، أم إلى الغرب؟ أم البقاء في المكان مع الحفاظ على الشكل المتحول قليلاً لنظام ومعايير فترة البيريسترويكا؟ وإن مشكلة الإعدام بالنسبة لهم ليست على جدول الأعمال كمسألة من الدرجة الأولى أو الثانية. وأن ما قبل لايعني أنها لا تقلق العديد من الناس الذين يعيشون في هذه البلدان، وإنما تمس بالعمق وتقلق وتخيف البعض. وهكذا. إن موضوع السماح أو عدم السماح بالإعدام في المجتمع المعاصر حيوي بالنسبة للبلدان ذات المستوى المختلف للتطور الاقتصادي والسياسي والثقافي. « إن الموقف من الإعدام كوسيلة للعقاب ». هو المؤشر على التطور الاجتماعي والثقافي للمجتمع، و كما كانت نظرة أفراده ساذجة أكثر إلى الحياة، كما كانت أشكال « التربية » تربية أفراده أعمق وكلما كانت لامبالية أكثر بالإنسان.

. إن الموقف من الإعدام تكون ويتكون على أساس تفاعل العوامل الأخلاقية والثقافية والقانونية والسياسية وغيرها. ويمكن القول بطريقة أخرى: إن مسألة الإعدام ليست فقط القانونية والسياسية والفلسفية، بل و الأكثر من ذلك المسألة الأخلاقية. إنها تخرج بعيداً خارج حدود القانون الجنائي ولا تعد أبداً ثانوية. فإن اعترف الإنسان بوعظه

« لا تقتل »، فليس هو ولا المجتمع بشكل عام لا يستطيعان ولا يملكان الحق التراجع عن حل المشكلة: هل يحق لهذا المجتمع وهذه الدولة بالقتل. وحق حرمان أناسها من الحياة. فإن كان لا، كلما كان هذا النفي حتمياً، وإن كان نعم، فمن إذاً أعطى الحق للسلطات صلاحية التصرف بالحياة البشرية، وهل يجوز القتل لكي نوقف القتل إلى الأبد، وهل يجوز استخدام الشكل المتطرف للعنف، أي، نزع الحياة

في سبيل القضاء على العنف في المجتمع، وهل نزرع التعاسة الآن باسم الازدهار في سبيل المستقبل. هل يجوز صرف القاطنين في الاتحاد السوفيتي والقاطنين في المجال السوفيتي السابق خلال السبعين عاماً الأخيرة ونيف إلى هذه الإجابة. العديدون أظهروا أنهم تلاميذ جيدين و أنهم حتى الآن مقتنعين بضرورة القتل الذي تسمح به الدولة في سبيل استئصال الجرائم البشعة. والتلاميذ « المهملون « قد رفضوا هذا العنف وساروا في طريق « المضاء « بالقيم الليبرالية والمعلن عنه والمجسد جزئياً في الحياة من قبل الحضارة الأوروبية الغربية.

مشكلة الإعدام هي قبل كل شيء مسألة الأسس الأخلاقية والموقف الأخلاقي للدولة، وحدود تلك الصلاحيات التي يعطيها المجتمع للمثلين الذي أختارهم بنفسه المجتهدين في العمل التشريعي، والدولة اختارت موظفيها. وهذه هي أيضاً مسألة هل تستطيع هذه الصلاحيات الخروج خارج حدود المعايير الأخلاقية باسم خير المجتمع ( الخير العام ) والضرورة السياسية والأصوبية. فليس الدولة فقط، بل كل إنسان كذات للعمل الأخلاقي عليه أن يقرر لذاته: هل الإعدام يعيب أو يرفع المجتمع والشخصية.

إن نتيجة الإعدام موت إنسان. إن الناس يموتون لأسباب متنوعة، من المرض ومن الانفعال ومن البرد ومن الجوع ومن الكوارث الطبيعية وأثناء الحروب، إنهم يقتلون في الحوادث وبسبب التهور والمصادفات السيئة والخ. وإن هذه الأسباب لا يمكنها أن تكون مبعدة بسرعة وبفاعلية ( البعض منها لايمكن إبعادها ). والموت بسبب أو نتيجة للإعدام يفكر به بشكل مغاير – في هذا الأجراء لا يوجد عنصر المصادفة وتأثير الظروف المناخية وتأثير قوى الطبيعة والظروف التكنوجينية للكوارث. إن حكم الإعدام إن كان موجوداً في الدولة يعد الطريقة الشرعية في قتل الإنسان بواسطة آلة الدولة التي تعلنها في هذه الحالة التي الحكومية والمؤسسات ( مؤسسة الإعدام ) التي تقوم بمهنية بكل الإجراءات

بالتوافق مع التعليمات المعمول بها ( طريقة تنفيذ الحكـم، والمرسـوم الـذي يـسبقه ودفن المعدوم وإملاء الوثائق الضرورية والخ ). ولـيس مـن سـلطة الدولـة إلغـاء الإعصار أو الهزة الأرضية أو الطوفان وغيره الذي يؤدي إلى مقتـل النـاس. لكنهـا قادرة تماماً على إلغاء، تنفيذ، التخفيف أو توسيع آفـاق استخدام حكـم الإعـدام، وتستطيع القيام بذلك بسرعة وفاعلية. وللدولة السلطة بالإعدام أو العفـو بعـد أن تحدد البند المناسب للـصيغة المعروفـة ( « لا يجـوز العفـو عـن الإعـدام » ) لكنهـا تستطيع عموماً إزالة من مجال صـلاحيتها ذاك العمـل الـذي يمكـن الإشـارة غليـه بكلمة « إعدام » وبالتعبير « الحكم بالإعدام ». وفي الإبقاء علـى مؤسـسة الإعـدام تستطيع البنى السلطوية في الحكومة، إن أرادت، وعن طريق مختلف القنوات (مثلاً، عن طريق « السلطة الرابعة « ) الـسعي نحـو التأكيـد في الـوعي الجمـاهيري فكـرة الأهلية والقانونية والسماح الأخلاقي لتنفيذ الإعـدامات. إن أنـه غالبـاً مـا يحـدث الشيء المغاير – في البلدان التي توجد فيها مؤسسة الإعدام إن كل المشاكل المتعلقـة بنشاطها تخفى ويسكت عنها. وبالنتيجة إن أكثرية المواطنين يكونوا في عـدم الرؤيـة وليس لديهم أي تصور عن هـل تنفـذ في بلادهـم الإعـدامات، وهـل يحكـم بهـا، وماهي آفاق استخدام « أعلى الدرجات « ؟ وهل أحد ما من المحكـومين بالإعـدام يتم العفو عنه ذلك؟ من المعروف تماماً أنه كلمـا كـان المجتمـع مفتوحـاً وديمقراطيـاً أكثر كلما نوقشت القضايا « المفتوحة « المرضية بصورة علنية أكثـر وباهتمـام اكـبر وبحيوية أكبر. وفي المجتمعات من نوع آخر إن موضوع الإعدام إما يكون ممنوعاً تماماً على النقاش ( والإحصاءات تكون مغلقة بنفس القدر )، وإما محـصوراً في أطـراف الاهتمام الاجتمـاعي، ويـدرس بـلا اهتمـام ( إن درس بـشكل عـام ) ونـادراً مـا يناقش. إن المرؤوسين والذين اعتادوا على استرضاء سـلطة وسـائل الإعـلام الـتي دورها في تكوين الرأي العام من الـصعب تقـديره، ولا يحـاولون دخـول « المنطقـة المحرمة « وهذا المتكون من status - guo ( الوضع الحاصل ).

إن كل عصر يضع تركيزه عند النظر بمشكلة الإعدام. ومع ذلك، لقد تكونت خلال القرنين الأخيرين من الزمن البراهين النموذجية التي لاتزال تبعث من جديد في المناقشات المعاصرة أيضاً. وخلال النقاش تتمثل اليوم كما كان في السابق ذاك القدر من الفوارق الكثيرة والهائلة وذاك العدد من وجهات النظر المتباعدة، الأمر الذي يؤدي إلى نشوء ومن دون إرادة، المقارنة مع حوار الطرشان. وكما كان الأمر منذ مئة عام إن أنصار حكم الإعدام يستدعون المشاعر وحتى «الغرائز الصحية» وشهرة المفكرين العظماء. ويحدث أن البرهان الواحد يستخدم لأهداف متقابلة. وإن هذا النوع من الثر هو مؤشر «انفتاحية» هذه القضية.

إن موقف المشاركين في النقاش من الحكم بالإعدام يعبر عن نظام عام للقيم الذي يقبلونه لأنفسهم هؤلاء أوأولئك من الشخصيات. فإن أعتمد أحد ما على مبدأ الإنسانية الذي وضعته الثقافة الأوروبية، وبالنسبة للآخر لا يوجد أفضل من الثأر في الحياة، فيكون من الصعب على الأطراف المتناقشة إيجاد لغة مشتركة. ومع ذلك النقاشات مستمرة ولم تضعف حدة الجدل. ويتجادل كل من الحقوقيون والفلاسفة وعلماء الاجتماع والكهنة وعلماء الأخلاق والكثيرين من الناس غير المرتبطين مهنياً بأي من هذه المجالات من العمل، لكنهم يعدون في غضون ذلك أعضاء في المجتمع ومواطنين في الدولة وذوات العمل الأخلاقي.

تبقى مسألة الحكم بالإعدام «مفتوحة» منذ أكثر من قرنين من الزمن. ويمكن اعتبارها «مغلقة» جزئياً بالنسبة للمعرفة الأخلاقية إلا أنها على كل المستويات الأخرى للنقاش ( وبخاصة على مستوى الوعي الجماهيري ) تبقى «مفتوحة»، وأما الأطراف المتناظرة تعيد من جديد البراهين المعروفة منذ القدم «pro / و «contro / . وإن حيوية وحدة هذا الموضوع سوف تبقيان ما دام مؤسسة الإعدام موجودة في هذه أو تلك من البلدان.

وكان على الحضارة الأوروبية قبل أن تتوصل إلى التخلي عن هذا « الإجراء الأقسى » أن « تعيش حوالي الـ / 2000 / عام التي خلالها كانت تنفذ الإعدامات العلنية الكثيرة والعذابات بالنار والحرق فيها ارتكبت أنواع العذاب الذكية. إلا أنه الإعدام لم يكن موجوداً عند الأوروبيون فقط بل لدى كل شعوب العالم الأخرى منذ أقدم العصور. والمعلومات عنها تصبح سهلة المنال للدارسين والباحثين بدءاً من مرحلة تكوين أولى الدول ونشوء الكتابة والمصادر الدينية وأولى الوثائق التشريعية. وفي أقدم العصور، أي في المجتمع البدائي كان قتل، أناس آخرين في نظام الرب. إن أسلافنا كانوا يموتون ليس فقط في المصادمات بين القبائل والعشائر، وإنما كانوا أيضاً يتعرضون للقتل في قبيلتهم بسبب تصرفات مختلفة كانت تخرق النظام السائد آنذاك في المجتمعات البدائية.

إن مسألة إلى أي قدر كانت تستخدم مقولة الأخلاق بالنسبة للثقافات القديمة صعبة ومعقدة للغاية وليس لها جوابها ذا الدلالة الواحدة. فعمل في القبائل البدائية نظام متشدد لتنظيم الحياة. إحدى الأفعال السلوكية كانت تفرض وأخرى كانت تحظر. فكان في الوعي الأسطوري المتماسك فهم ساذج للرابط العميق والمباشر بين الإنسان وباقي عناصر الكون التي أفردتها وبفعل ذلك تديرها الأرواح والرقى والآلهة. لذلك إن أي مود يل منظم أو نظام حظر قد حصل على مصادقة دينية. وهي أيضاً استحقتها العادة – نظم حياة المجتمع البدائي الأخلاقي الأهم.

إن النظرة الأسطورية إلى العالم من الواضح أنها افترضت أن كل عمل يحصل على « صدى » ما من الكون، أما التصرف الذي يتجاهل الحظر يخالف المعيار، العادة، وبالتالي توازن العالم. وبالنتيجة تشكل تصور ساذج من الجريمة – الذنب وعن ضرورة العقاب – التكفير. بعبارة أخرى، إن أي تصرف يمكن أن يكون له أثر سلبي غير متوقع ( مثال، المرض، الجوع، الطوافانات الطبيعية ) التي تمس ليس فقط عضو محدد من أعضاء القبيلة، وإنما كل المجتمع بشكل عام. ومن

هنا نبع حتماً الاستنساخ: التوازن يجب أن يكون قائماً. ولتوسيع هذه المهمة كان لابد من معاقبة ذاك الذي خالف العادة التي أقامتها القوى المقدسة. ويصبح الموت أكثر أشكال التكفير فاعلية، الموت الذي يحكم به على هذا أو ذاك من أفراد القبيلة. وقد مورست عملية تقديم الأضاحي البشرية التي تعيد الانسجام في المجتمعات البدائية وفي أوقات متأخرة أكثر. وفي حين أن ليس دائماً أبداً يقدم ضحية المذنب المحدد الذي تجاوز العادة المتبعة. وإن إدراك أو الإحساس الغامض بالذنب الجماعي أمام موضوع الإيمان الديني كان يفترض مجالاً كبيراً من الضحايا مع الأخذ الإلزامي بـ « أذواق » هذه الآلهة أو تلك أو هذه الروح أو تلك أو الخ. وإنها، كما هو معروف، كانت غالباً ما « تطلب » الأطفال المولودين حديثاً و الأولاد والصغار المولودين في أكثر الأسر شهرة. ومن المحتمل جداً، إن الحكم بالإعدام كان مشروطاً تاريخياً ليس فقط بالقتل المراسمي، لكنه وبدرجة كبيرة كان مشروطاً بعادة الثأر الدموي. وقد حصلت هذه العادة على المصادقة الدينية وعدت كواجب أمام المجتمع وسادته، وكواجب ديني – أخلاقي لا يحق لأحد أن يتراجع عنه. ففي الأساطير والأغاني وملاحم مختلف الشعوب يمجد الآخذ بالثأر لمروءتهم وثباتهم وشجاعتهم. وأعتبر ن. بيردياييف الثأر عنصراً غير معقول. وحسب رأيه، إن « القتل » المولود من « الفوضى » أكثر براءة وأكثر تبصراً. .. من القتل « حسب القانون ». لنترك الآن جانباً الخلاف أو النقاش حول أي القتل مفضل أكثر ونلفت الانتباه إلى الجزء الأول من استشهاد بيردياييف. ويمكن جزئياً الاتفاق مع فكرة بعض العفوية والتبصر في الثأر بالدم. فليس مصادفة أن هذه العفوية تبدأ تتراجع ليس فقط مع نشوء الدولة، بل وقبل ذلك، في المجتمع البدائي.

وهذا التراجع أو الحد هو مبدأ الـ MANUON ( في الحقيقة إن بعض الباحثين يعتبرون أنه يولد فقط في المجتمع الطبقي المبكر الذي قد تكونت فيه الدولة جزئياً وكذلك المؤسسات الحقوقية ). ومن الممكن في حالة « العربدة » المتولدة من فوضى القتل أن الثأر الذي أعلنه مبدأ MANUON قد أدى إلى الاعتدال وضبط

النفس في العلاقة بين الناس. ومن الممكن أن الطموح والمساواة قد استطاع أن يتجسد ليس فقط في هذا المبدأ. إنه حظر الثأر داخل القبيلة مشجعاً الانعكاسات الثأرية بالعلاقة « بالغرباء ». ولكن وفي الحالة الأخيرة إن هذا المبدأ قد نظم العمل البشري مصادقاً على المساواة في عملية التعويض عن الضرر. وإن الصيغة الكلاسيكية لـ MANUON معرفة جيداً من التوراة: العين بالعين...

وبالرغم من أن هذه القاعدة نفسها أقدم بكثير من نصوص العهد القديم. وتنشأ في هذا المجتمع البدائي ذاته وفي مرحلة معينة للتطور أشكال أخرى للتعويض عن الضرر. ولدى كل الشعوب عملياً يبدأ الثأر بالدم يستبدل بالفدية. إن الأضرار الجسدية والحرمان من الحياة ( إزهاق الحياة ) تعوض بأي شكل مكافئ لها ( مثلاً، بالغنائم، بالحبوب، بالمواشي، وبالقيم المادية الأخرى ). بعد ذلك، ومع نشوء بنى الدولة يبدأ النظام الاقتصادي بالتشكل. « إن نشوء القانون الجنائي يربط تاريخياً بعادة الثأر بالدم ». ومما لاشك فيه أن هذه الظواهر قريبة بعضها من البعض الآخر جينياً ( وراثياً ). وبغض النظر عن هذا القرب تبدأ الدول بالتدريج تحد ومن ثم تحرم الثأر بالدم مشكلة نظاماً معقداً للعقوبات على هذه الجرائم أو تلك، وأن الإعدام يصبح إحدى الوسائل الأساسية للتنكيل القانوني بمخالفي القانون. وكان في كل المجتمعات القديمة يمارس بصورة واسعة وباستمرار. و« قوانين حمورابي»، « قوانين مانو » وقوانين الحثيين وغيرهم كانت تشهد على الاستخدام الواسع لأقصى العقوبات. وثبت الوصية القديمة موعظة « لا تقتل » وفي الوقت ذاته تتضمن جدولاً بالأفعال العديدة التي يجب أن يعاقب عليها بالموت. وكان العديد من المشرعين القدامى مؤمنين بالوظيفة الوقائية لحكم الإعدام، بهذه المناسبة قد اخترعوا الأشكال المتنوعة جداً والمؤلمة جداً لقتل من تجاوز القوانين.

إن الثأر الذي يفهم كواجب ديني – أخلاقي كان بإمكانه أن يبقى حتى ذاك الحين مادام يتمتع بمصادقة نظام ديني معين. ومع ظهور الدين الجديد، المسيحية،

أصبح يتعرض للشجب. وإن انتشار التأويل الإنجيلي الآخر لمعيار «لا تقتل» «وتأكيد القاعدة الذهبية للأخلاق»، والإعلان عن عدم مقابلة الشر وعن حب العدو قد ساعد على انتهاء المبدأ القديم الـ MANUON على الأقل نظرياً وأحياناً عملياً. إلا أنه وكما أظهر التاريخ بدا ثابتاً لفترة طويلة و « فرمل » ليس فقط في القرون الوسطى، بل وفي الوعي المعاصر. ومهما كان ذلك متناقضاً، لكن MANUON الآن أيضاً يعد، ولو بشكل آخر، واحداً من البراهين في صالح الإبقاء على الإعدام.

إن مجالات وحذاقة تنفيذ « العقوبة القصوى » في الدول الإقطاعية لم تقارنا ولاشكل من الأشكال مع العصر القديم. إن القضاء في القرون الوسطى أعتمد على العلنية والمدى والمسرحية، وعلى القسوة غير المسبوقة في تنفيذ هذا الإجراء، الأمر الذي كان عليه أن يبدو شكلاً من أشكال الترهيب، وبالتالي، الوقاية من الجرائم. لقد كان الإعدام من أكثر المشاهد الجماهيرية المشهودة إلى كان فيها التعذيب الحاذق يسبق الموت في الساحة، التعذيب الذي حتى الآن يدهش الخيال.

وقد أتت ثقافة عصر النهضة العفوية من حيث جوهرها بأفكار جديدة إلى الحياة. فلأول مرة تتولد نظرية الإنسانية وأخذت تقاليد العصور تذهب بالتدريج وببطءٍ شديد من على الساحة التاريخية تاركة. في الحقيقة، بعدها آثاراً عميقة في الوعي الجماهيري ( وخاصة الاهتمام الذي لا يحمي بالإعدامات العلنية الذي بقي وصولاً إلى القرنين التاسع عشر والعشرين ) وفي عصر النهضة والعهد الجديد يلاحظ توجه نحو تهذيب الأخلاق وتنتقل تلك الصفات مثل القسوة والتعصب بالتدريج إلى مستوى الصفات المعيبة. « لأول مرة يجري الحديث عن حقوق الإنسان الطبيعية في الحياة وفي القضاء العادل وفي الملكية في إنكلترا » وحتى بداية العهد الجديد إن فكرة أن لدى الحاكم ليس فقط الحقوق، بل الواجبات، ولدى المواطنين ليس فقط الواجبات، بل والحقوق قد انتشرت في جميع انحاد أوروبا

الشمالية. وإن هذا الانقلاب الثوري عن حق في العقول الذي أرتفع ب:لإنسان وبذلك هو بالذات أنزل من الارتفاع الشاهق القيصر والرب، قد حدث بفضل... المفكرين والمؤلفين: توماس مور،، إرزام روتيردامسكي ،

مارتيسن ليوتر، شكسبير، سبينوزا ديكارت، غوبوس، سيربانتس الذين علموا الإنسان كل حسب طريقته بأنه يستحق الاحترام. لقد انتهى القرن الثامن عشر بالاعتراف بحق الإنسان في الحياة ». إلا إن الإعدامات العلنية في أوروبا استمرت في القرن التاسع عشر أيضاً مستدعية صدى واستنكار اجتماعيين أكثر فأكثر. أما في القرن العشرين أصبح تنفيذ حكم الإعدام سرياً وأكثر « إنسانية »، أي بوسائل أكثر إنسانية، مثال، بمساعدة المقصلة. لكن في القرن التاسع عشر بالذات لوحظت النظرية الثابتة المتعلقة الحد من الإعدام وإلغائه فيما بعد بشكل قانوني.

خلال كل تاريخ الإمبراطورية الروسية كان يمارس الحكم بالإعدام بشكل واسع جداً. وكما كانت الحال في جميع العالم المسيحي إن المعيار التو راني «لا تقتل» كان يقترن بالطرق العديدة القاسية لحرمان الإنسان من حياته بالاعتماد على هذه أو تلك من الوثائق التشريعية. ولقد تجاهل النظام القانوني كذلك الموعظة القديمة، ناهيك عن المبادىء الإنجيلية الخاصة بعدم المواجهة ( المقابلة ) التسامح، وحب الأعداء.

وكانت عادة الثأر بالدم على ما يبدو نموذجاً للحكم بالإعدام في روسيا وفي غيرها من البلدان. ومع بدء تكوين الدولة يتحول الحكم بالإعدام إلى عقوبة جنائية ويكتسب الصفة العلنية. وإن دخول روسيا المسيحية وتأثير التشريع البيزنطي قد أدى حتماً إلى إحداث نظام عقوبات يفترض حرمان الإنسان من حياته علناً مقابل هذه الجريمة أو تلك. وفي سبيل صدقية القول لابد من ذكر ذاك التصدي الذي قام به فلاديمير للأساقفة الإغريق ( اليونانيين )و البيزنطيين الذين أرادوا لفت أنظار الأمير إلى ناحية التشريع اليوناني والبيزنطي الذي كان ينص على الحكم بالإعدام.

وإن العبارة الشهيرة له هي « آفاق الذنوب » - - كان يوردها الخصوم « كعقوبة قصوى » كتذكير للأمراء الروس عن كيف يجب عليهم التعامل مع الحياة البشرية والقيم المسيحية. ويقال إن فلاديمير فهم: أنه من السذاجة التفكير أن الإعدامات في تلك الفترة لم تحدث عموماً. ومع ذلك إن أول مصدر مكتوب للقانون الروسي « الحقيقة الروسية » ( القرن السادس عشر ). قد حرم الثأر بالدم واقتراح نظام عقوبات لطيف جداً بالمقارنة مع تلك الأزمان، العقوبات التي غاب عنها الحكم بالإعدام. وكان يفترض أن القتل يعاقب بتحمل المسؤولية وعقوبات أخرى مختلفة منها الغرامة المالية.

إن العديد من الملوك الروس وفي أكثريتهم لم يسيروا على خطى « الأمير - الإنساني » الذي يخاف الله. و أصبحت الوثيقة وفينكاياالنظامية أول وثيقة منعت قانونياً الحكم بالإعدام ( 1398 ). وبعد ذلك بفترة قصيرة لقد توسع مجال استخدام هذه العقوبة في الوثيقة القضائية اليسكوفية ( 1467 ) وفي القضائيات أعوام / 1497 / و / 1550 / . ولقد كانت الإعدامات في روسيا الإقطاعية مشهداً شعبياً عاماً. ولقد أعدموا بقسوة وتكراراً. ونفذت العقوبات الجسدية بشكل واسع جداً خلال حكم إيفاف غر وزني ( الرهيب ). في الحقيقة، إن الباحثين الروس يشيرون معتمدين على أراء الدبلوماسيين في تلك المرحلة أن أوروبا قد سبقت مع ذلك روسيا ومن ثم الإمبراطورية الروسية في مجال الإعدامات العلنية القاسية والحاذقة والكثيرة. لكن هيهات أن يكون النقاش مفيداً أو مثمراً حول أين كانت الأحكام بالإعدام تنفذ بصورة أوسع وبوحشية أكثر. وبغض النظر عن أن يكون الأوربيين لعلهم كانوا أجدر في مجال البحث والاستكشاف عن الأشكال الغريبة لتنفيذ الأحكام بالإعدام، وإن أساليب قتل الناس في الدولة الروسية الأكثر وحشية هيهات أن تشهد عن رحمة معينة وعطف لدى الشعب الروسي.

وكانت تزور القياصرة الروس أحياناً الأفكار الخيرة حول ضرورة إلغاء الإعدام. فأعلن بوريس تودونوف عندما تسلم العرش عن أن في الخمس سنوات القادمة سوف لن يحكم بالإعدام أبداً. ومن غير الصعب التخمين أن لم يف بوعده. وبناءً على كل شيء أن بطرس الكبير عندما فتح « نافذة إلى أوروبا » وعندما وجه روسيا في طريق جديدة لم يتألم من الشكوك الخاصة بالعفوية القصوى. وإن النظرة من خلال هذه « النافذة » لم تر أية تحركات في التشريعات الأوروبية بخصوص الحد، ناهيك عن إلغاء الإعدام. وأثناء إدارة القيصر الإصلاحي كانت الأحكام بالإعدام تتكرر كثيراً جداً، أما مجال الاستخدام لهذه العقوبة قد أتسع بالمقارنة مع المرحلة السابقة. ومع ذلك، وبخلاف أوروبا المتنورة لقد جرت محاولات في روسيا القيصرية بخصوص إلغاء حكم الإعدام.

وبمبادرة من إلزابيت بيتروفنا لقد ألغى مرسوم مجلس الشيوخ الصادر في/ 7/ أيار عام / 1744 / حكم الإعدام في الإمبراطورية الروسية. ولم تكن الإمبراطورة مبدئية في حل هذه المسألة بالاعتماد على النوايا الحسنة. ومن حيث الشكل لم يكن الحكم بالإعدام موجوداً في روسيا، لكن العقوبات الأخرى التي استخدمت في تلك الأزمان كانت تؤدي إلى نهاية مميتة دائماً. إذ كان سوط الجلاد يرعب أكثر من الشيطان. لكن لا يجوز التقليل من أهمية هذه السابقة.

وإن إيكاترينا العظمى تقدمت كونها كانت واقعة تحت تأثير أفكار الثقافة الفرنسية ومطلعة على أعمال روسو و مونتيسكيه وفولتير بعدد من الأفكار الصحيحة والعميقة في مجال القانون التي انعكست في التوصية الشهيرة للعام 1767. وأرسلت الإمبراطورة هذه الوثيقة إلى فولتير وويدور لإبداء الرأي فيها، لأن بآرائهم أرادت الإمبراطورة تأكيد ذاتها بأنها حاكمة عادلة ومثقفة. وعموماً كانت إيكاترينا معارضة لاستخدام العقوبة القصوى: « إن التجارب تشهد على أن الاستخدامات المتكررة للإعدام لم تجعل الأفضل ». ومع ذلك إن الاستثناء

ممكنة وحتى تكون حتمية. وتعود للإمبراطورة الفكرة التي بناءً عليها أن الإعدام هو دواء مر يستخدم في دولة مريضة. وهكذا، لقد كانت إيكاترينا الثانية غير مبدئية في حل مسألة أرهب العقوبات. إنها لم تحاول كي تغيير أفكار الوصية التقدمية جداً التشريع المعمول به. ومع ذلك، لابد من إعطائها حقها ذلك لأن هذه الأفكار قد أثرت من دون أي شك في عقول المتنورين في روسيا وولدت جزئياً تلك الموجة الهائلة من الاحتجاج على الإعدام التي عمت كل البلاد في القرن التاسع عشر بداية القرن العشرين. وهكذا، لقد بدت الإمبراطورية الروسية الدولة الأولى التي بدأت الحركة التشريعية في سبيل إلغاء هذه العقوبة. لكن هذه الحركة سارت في طرق ملتوية ومظلمة، لذلك إن الدول الأخرى التي بدأت بعد ذلك هذه العملية قد حلت هذه المسألة قبل وبمدنية أكثر.

ونادراً ما كان الحكم بالإعدام ينفذ في فترة ولاية الكسندر الثاني. فخلال 25 عاماً أعدم 24 شخصاً فقط. وخلال ولاية نيكولاي الأول أعدم 40 شخصاً. واستدعى صدى اجتماعياً خاصاً إعدام خمسة من اليسمبريين، وفي الحقيقة كان يجب أن يكون هذا مصير 36 مشاركاً في الانتفاضة. وبعد اغتيال الكستدر الثاني أعدم المشاركون في هذا المؤامرة. وعموماً لم يكن القرن التاسع عشر غنياً بالأحكام بالإعدام، بيد أن الأشكال الأخرى للعقوبة التي حلت محل الإعدام كانت تمتاز بالقسوة الشديدة، لقد كان الناس يموتون تحت ضربات الجلادين وبسبب مختلف أنواع العقوبات الجسدية الأخرى. وفي الفترة مابين 1891 – 1905 لم يحكم القضاء المدني الروسي بأي حكم بالإعدام. لكن الأحداث الثورية عام 1905 – 1907 غيرت الوضع بجدة. وكأن الآلة القضائية والأجهزة التأديبية قد استفاقت من غفوتها بعد نوم طويل. واهتزت البلاد من كارثة الإعدمات التي إنها لست عليها. وإن استياء مختلف طبقات المجتمع الروسي من تصرفات السلطة كان عظيماً لدرجة لم يكن هكذا من قبل. وقد استجابت أول دوما دولة ( برلمان ) لموجة الشجب الشعبي بمشروع ينص على الإلغاء الكامل

للأحكام بالإعدام. وقد أجل كما أجل المشروع المماثل له الصادر عن البرلمان الثاني. وحتى عام 1927 أصبح الحكم بالإعدام. حسب التعبير البليغ لـ. ف. غ كوردلينكو، ظاهرة حياتية معاشه ومزمنة داخلة لربة المنزل إلى بيت القضاء الروسي.

ولقد ترافق بناء « المستقبل المشرق » في الحقبة السوفيتية بالتنكيلات الجماعية وعدم محدودية الحقوق وبكثرة الضحايا. « لم تعرف دولة واحدة تطمح إلى التحضير والمرنية مثل هذا القدر من الإعدامات الجماعية. ..» ومع ذلك، لقد شهد هذا العصر عدد من المحاولات للإلغاء القانوني للإعدام. ففي تشرين أول عام 1917 أصدر المؤتمر الثاني للسوفييتيات عموم روسيا مرسوماً يحرم فيه استعمال العقوبة القصوى بالإعدام. بيد أنه في عام 1918 أعلن مجلس نواب الشعب في روسيا السوفيتية عن قرار « حول الإرهاب الأحمر ». وهذه الوثيقة كانت عبارة عن ردة فعل عل أحداث الحرب الأهلية وعلى محاولات اغتيال واغتيال عدد من الزعماء البلشفيين. وقد طالت عربدة « الشرعية الثورية » ليس فقط الحرس الأبيض، بل والعنصر الإجرامي، اللصوص والمضاربين والخ. وكانت تنفذ الإعدامات الفورية على شكل إطلاق الرصاص في المكان « من قبل فرسان الثورة » وصادق عليها فلاديمير إيليتش لينين. وإن أجهزة المخابرات كانت تقضي على أعداء الثورة بنشاط وفاعلية منفذة بذلك القرارات والمراسيم اللينينية على الواقع. فمثلاً، خلال تسعة أشهر من عامي ( 1918 – 1919 ) أعدم بالرصاص 5496 شخصاً بما فيهم 800 جنائياً. ومما يدعو للعجب أن صاحب المحاولة الثانية لإلغاء الحكم بالإعدام كان دزيرجينسكي. فإن تغير الوضع الاجتماعي وانتصار البلشفيكيين في الجبهات استدعيا إلى الحياة قراراً اللجنة المركزية للحزب واللجان الشعبية حول « إلغاء استعمال العقوبة القصوى »(كانون ثاني 1920 )، غلا أنه في أيار من نفس العام كل شيْ قد عاد إلى ما كان عليه الأمر الذي أنعكس في القانون الجنائي للعام 1924.

من الصعب إيجاد بلد عانى مثل هذه المأساة كالتنكيل الجماعي الذي شهده الاتحاد السوفيتي بدءاً من الثلاثينيات وصولاً إلى الخمسينيات من القرن الماضي. وقد ثارت موجة عارمة من الإرهاب بعد مقتل كيروف عام 1934 ووصلت إلى ذروتها في عامي 1937 – 1938. ولقد أحدثت جلسة خاصة في وزارة الداخلية في الاتحاد السوفيتي أعطيت صلاحيات واسعة، وخاصة حق استخدام مختلف أنواع العقوبات بدون محاكمة بما فيها الإعدام، وذلك للمحاربة الفاعلة لأعداء الدولة السوفيتية. وحتى إن استبدلت النفي بالمعسكرات فإن هذا، كما هو معروف، يعني الموت تقريباً.

وقد اتخذت في عام 1947، بعد الحرب العالمية الثانية، محاولة أخرى لإلغاء الإعدام الذي أدخل مكانه 25 سنة من السجن وتفننت وسائل الأعلام بإنسانية ستالين. في حين قليل من كان يعرف أن الأحكام كانت تنفذ بناءً على قرارات بيريا السرية كما كانت تنفذ في السابق من قبل الحاكم الخاصة، وذلك بسبب الأعمال المعادية للثورة بشكل أساسي. وبدء اً من الخمسينات تبدأ عملية توسيع استخدام الأحكام بالإعدام باسترجاع قوتها. فإن الخيانة الوطنية والقتل العمد في الظروف المثقلة أصبحت يعاقب عليها باستخدام « العقوبة القصوى » وفي عام 1960 أصبح القانون الجنائي لروسيا السوفيتية ينص على العقوبة بالإعدام على أكثر من ثلاثين نوعاً من الجرائم التي بينها بتمكن الإشارة إلى تلك مثل الاعتداء على حياة الشرطة وسرقة الأملاك الاشتراكية بكميات كبيرة والرشوة في الحجم نفسه والاغتصاب والخ.

واستمر استخدام الإعدام في السبعينات والثمانينيات، وقد استدعت مجالاتها وأتساعها ( خاصة في الثمانينات ) قلقاً كبيراً لدى أعضاء محكمة العفو الدولية والمنظمات التي تراقب الالتزام بحقوق الإنسان في مختلف البلدان. وحسب بعض المعطيات حكم بالإعدام في الاتحاد السوفيتي في الفترة الواقعة ملبين

عامي 1987 – 1991 أكثر من ألفي شخص. وبناءً على هذه المؤشرات تقدمت البلاد لتحتل واحداً من الأمكنة الأولى في العالم في هذا المجال ،هذا دون الحديث عن أوروبا التي أكثرية بلدانها لم تعيد العمل بالأحكام بالإعدام بعد الحرب العالمية الثانية.

وتبقى مشكلة الحكم بالإعدام المسألة الحيوية في عالمنا المعاصر أيضاً، بما في ذلك في تلك الدول التي تكونت بعد انهيار الاتحاد السوفيتي. ومع ذلك، إن التوجه العام وهو تقليص مجال استعمال هذه العقوبة، قد لوحظ في القرن العشرين بشكل واضح تماماً. وفي الوقت الراهن إن العديد من المنظمات والمؤسسات الرسمية والاجتماعية الدولية تطلب بإصرار أكبر وأكبر للإلغاء الكامل لأحكام الإعدام أو تقليصها تدريجياً . هذا هو موقف الجمعية العمومية للأمم المتحدة والجمعية البرلمانية للمجلس الأوروبي ومحكمة العفو الدولية. وفيما يتعلق بالأخيرة فإنها تملك ممثليات في العديد من البلدان ولها شهرتها الكبرى في العالم. وإن كل هذه المؤسسات تعتمد على تلك الوثيقة الهامة مثل إعلان حقوق الإنسان الذي مادته الثالثة تنص على أن كل إنسان له الحق في الحياة والحرية والحصانة الشخصية.وخلال التسعينيات إن عدد البلدان التي تعمل فيها مؤسسة الإعدام قد تقلص كثيراً. ففي الوقت الحالي إن / 75 / دولة قد تخلت نهائياً ( أي قانونياً وفي الواقع ) عن الحكم بالإعدام، وعشرون دولة تلتزم بشدة الموراتوريوم ( تأجيل ) إصدار وتنفيذ الأحكام بالإعدام. ومن المتبع أن القرار بإلغاء العقوبة القصوى تتخذه الدولة. وإن مختلف الاتفاقيات الدولية ومتطلبات المنظمات الدولية لا تستطيع إلزام دولة معينة بالحل المناسب لهذه المشكلة، لكنها قادرة أ، تؤثر ولو جزئياً على إدخال بعض الحدود التي تحول دون استخدام الإعدام في الواقع وعلى التشجيع لمناقشة هذا الموضوع. بالتأكيد إن هذا التأثير ينشر وينسحب ليس على كل الدول، وإنما فقط على تلك التي تعد ( أو أن تصبح ) أعضاء في أكبر المنظمات الدولية. وإن مؤسسة الحكم بالإعدام في عدد من البلدان في الوقت الحاضر نائية،

أي إن هذه العقوبة ليس فقط لا يعمل بها، بل ولاتذكر بشكل عام في التشريعات ذلك لأنها تعد ليس فقط واحدة، وإنما أكثر الجرائم بشاعة، ولا يعاقب عليها بالإعدام.

ولاتزال المادة الخاصة بالحكم بالإعدام موجودة في تشريعات بعض الدول، إلا أنها لا تستخدم منذ عشرات السنين ( غواتيمالا، الكونغو، تشيلي، وغيرها ). وفي عدد من الدول إن الأحكام بالإعدام تنفذ فقط في حالات استثنائية، أي كعفوية على جرائم بشعة من نوع خاص. وتستدعي قلقاً كبيراً لدى محكمة العفو الدولية تلك الدول التي تصدر فيها الأحكام بالإعدام وتنفذ بصورة متكررة ويكثرة. و « تتزعم هذه المجموعة كل من العراق وإيران والصين والمملكة العربية السعودية والولايات المتحدة الأمريكية. وتعود إلى هذه الدول أكثرية الأحكام بالإعدام المنفذة في العالم. وما يدهش بشكل خاص وجود الولايات المتحدة في هذه القائمة وهي البلد الذي يعلن باستمرار عن الموالاة للقيم الليبرالية ويقلق كثيراً من خرق حقوق الإنسان. بما في ذلك في مختلف اتحاد العالم. ولإقامة هذه الحقوق إن هذه الدول الكبيرة والقادرة تستخدم مختلف الو سائل، بما في ذلك الوسائل العسكرية. ومع ذلك، في أكثرية الولايات الأمريكية لايزال الحكم بالإعدام يستعمل وينفذ في الواقع حسب التشريع فيها. وهكذا، لقد حكم بالإعدام خلال الفترة مابين 1973 – 1995 – 5580 شخص وأعدم منهم 313. أن الإعدام في الولايات المتحدة مشكلة تناقش بحرارة وبكثافة. ويوجد أنصار وخصوم هذه الإجراءات بين الأقوياء، أي في الكونغرس والمحكمة العليا. الخصوم هم الأقلية لكنهم يعملون بجزم شديد بإصرار على أن في الولايات تلك التي فيها لا تستخدم « العقوبة القصوى » لا يزيد مستوى الجريمة عن غيرها، وإنما غالباً ما يكون أقل.

وإن توجهنا إلى أوروبا فيمكن القول أن الأكثرية الساحقة من البلدان الأوروبية تبدي ولاءها للمبادئ الإنسانية المعلنة في إعلان حقوق الإنسان وغيره

من الوثائق الدولية. وإن الانضمام إلى المجلس الأوروبي يفترض بخاصة التوقيع والمصادقة على البروتوكول رقم 6 ( تاريخ 28 / 4 / 1983 الملحق بميثاق حماية حقوق الإنسان وأسس الحريات. وإن موقف المجلس الأوروبي في هذه المسألة ثابت لا يتزحزح – إن الإعدام يسحب من الإنسان حقه في الحياة، إنه لا يتطابق مع المعايير المعمول بها لحقوق الإنسان ومع الكرامة الإنسانية. وإن أكثرية الدول الأوروبية الأعضاء في المجلس الأوروبي قد وقعت وصادقت على البروتوكول رقم6. وخلال السنوات الأخيرة فعلت ذلك بولونيا وبلغاريا وقبرص ولاتفيا واليونان وإستونيا وليتوانيا وجورجيا وألبانيا وأوكرانيا وغيرها. ويعرفون في المجلس الأوروبي جيداً أن عملية الإلغاء القانوني للأحكام بالإعدام عملية ليست سهلة أبداً. لذلك إن الخطوة الأولى للدول التي تنظم أو ترغب في الانضمام إلى المجلس الأوروبي هي فرض الموراتوريوم على تنفيذ أحكام الإعدام. فمن أصل الـ430 الأعضاء في المجلس الأوروبي يوجد في تركيا فقط المساجين المحكومين بالإعدام وتركيا لم نصادق على البروتوكول رقم ( 6 ) في روسيا التي تعتبر منذ عام 1996 عضواً في المجلس الأوروبي إن الحكم بالإعدام لا يحكم به من قبل القضاة ولا ينفذ. وإن البروتوكول رقم 6 قد وقع وحتى لحظة فرض الموراتوريوم إن كل المساجين والمحكومين بالإعدام قد أعفي عنهم. وبناءً على قرار المحكمة الدستورية لروسيا الفيدرالية الصادر في الثاني من شباط عام 1989 لا يستطيع القضاة الحكم بالإعدام كعقوبة. لكن هذا ماهو إلا الخطوة الأولى ولو أنها خطوة هامة وكبيرة جداً على الطريق نحو الإلغاء القانوني الكامل لهذا النوع من العقوبات.

وعلى روسيا أن تحدث التغيرات المناسبة في تشريعاتها، أي، في الدستور وفي القوانين الجنائية والجنائية – التنفيذية وفي القانون الجنائي – الإجرامي. وبعبارة أخرى، لايزال حكم الإعدام موجوداً في التشريع الروسي حتى هذا الحين ( ويشهد على ذلك القانون الجنائي لروسيا الفيدرالي المتخذ في العام 1996 )، لكن تطبيقة أصبح مستحيلاً من الناحية العلمية. وإن بعض ممثلي تركية السلطة

يستطيعون التهاون مع هكذا وضع للأمور. ففي بداية عام 2002 لم يصادق البرلمان الروسي على البروتوكول رقم 6 وطلب من الرئيس إلغاء الموراتوريوم على الحكم بالإعدام. وكيف ستتطور الأحداث، الزمن كفيل بالإجابة عن هذا السؤال. أما فيما يتعلق برئيس الدولة الروسية فإنه عبر بشكل واضح تماماً عن هذا الموضوع عندما أشار إلى أن الإعدام ليس عقوبة، وإنما هو ثأر، إنه لن يبعد القسوة، وإنما يولدها. وإن الإعدام في أوروبا المعاصرة هو ظاهرة شاذة استثنائية وفريدة. فتعد جمهورية بيلاروسيا البلد الذي يعد رائداً في الخلفية الأوروبية العامة، أي البلد الذي يمارس العقوبة القصوى ( الإعدام ). وكان قادة البلد قد أعلنوا مراراً في السابق عن الرغبة في الانضمام إلى المجلس الأوروبي. ومن وجهة نظر الأخير إن هذه الرغبة لايمكن أن تحقق مع وجود مؤسسة الإعدام في الدولة. عدا ذلك، إن لجنة الأمم المتحدة الخاصة بحقوق الإنسان عبرت مراراً من قلقها من الحالة السرية التي ترافق كل مراحل إصدار وتنفيذ الأحكام بالإعدام في بيلاروسيا.

و إن المشرعين يعتمدون في قرارهم حول الحفاظ على العقوبة القصوى على الرأي العام بشكل خاص. ففي عام 1996 أظهرت نتائج الاستفتاء أن نسبة 44,80 ٪ من سكان الجمهورية صوتوا ضد إلغاء الحكم بالإعدام، وفقط 93 ، 17٪ أيدته. وبذلك تكون قيادة البلاد قد حصلت على برهان قاطع ( « إرادة الشعب ) على هذا الحل المناسب لهذه المشكلة. ولقد ثبت حكم الإعدام في بيلاروسيا في الدستور وفي القانون. ففي المادة 24، الجزء الثالث من الدستور جاء « يمكن أن يعمل بالحكم بالإعدام حتى إلغائه بالتناسب مع القانون كإجراء استثنائي للعقوبة على الجرائم الفاحشة جداً فقط بالتوافق مع حكم المحكمة ». وجاء في هذه المادة أن كل إنسان يملك الحق في الحياة. ويرى العديد من خبراء القانون هنا تناقضاً واضحاً، لأن النتيجة هي أن ليس كل مواطن يملك الحق في الحياة بما أن الدولة قادرة قانونياً على حرمانه من هذا الحق. والتناقض الدستوري

يرونه كذلك في أن التثبيت الشرعي للعقوبة القصوى يتوافق مع التأكيد "ي تعد بيلاروسيا فيه دولة القانون والديموقراطية.

وإن القانون الجنائي الجديد في جمهورية بيلاروسيا الذي بدأ العمل به في كانون الثاني عام 2001 يبقى على الحكم بالإعدام، بالرغم من أنه على الأساس البديل وهو السجن المؤيد والسجن لمدة تتراوح مابين 8 إلى 25 سنة كعقوبة على الجرائم التالية: « الإرهاب الدولي » و « الإبادة الجماعية » و « الجرائم ضد أمن البشرية » و « استعمال أسلحة الدمار الشامل » و « القتل ». ( الجزء الثاني يلحظ 16 نوعاً من أنواع القتل العمد ). و « الإرهاب » و « خيانة الدولة » و « المؤامرة بهدف الاستيلاء على السلطة » و « أعمال التخريب » و « قتل الموظف في الشرطة » وغيرها. إن ديناميبة إصدار وتنفيذ الأحكام بالإعدام في بيلاروسيا خلال السنوات العشر الأخيرة تسمح لعلماء القانون بالشك في « استثنائية » للعقوبة القصوى. وبدءاً من عام 1989 وحتى عام 1998 يسجلون التوجه الثابت لحو زيادة عدد أحكام الإعدام في الجمهورية.

وإن الأرقام الدقيقة أوردت من قبل المشاركين في الندوة الدولية « إلغاء الإعدام: الطريقة الأوروبية » التي جرت في أيار عام 2001 في مينسك. وعند تقديم هذه المعطيات لابد من الإشارة إلى أنها، أولاً، نادراً ما تكون في متناول العلن، وثانياً، أنها ليست موجودة ( أي إن مختلف المشاركين في الندوة يقدمون أرقاماً مختلفة ). وأحد الأشكال المقترحة يبدو على الشكل التالي: في عام 1990 حكم بالإعدام على عشرين شخصاً ( إعدام 15 منهم ) وفي عام 1991 حكم على 21 واعوام 19، وفي 1992 حكم على 24 وأعدم 19، وفي عام 1993 حكم على 20 وأعدم 17، وفي عام 1994 حكم على 24 وأعدم 21، وفي عام 1995 حكم على 37 وأعدم 33، وفي عام 1996 حكم على 29 وأعدم 23 وفي عام 1997 حكم على 46 وأعدم 42، وفي عام 1998 حكم على 47

وأعدم 41، وفي عام 1999 على 13 وأعدم 8، وفي عام 2000 حكم على 7. وحسب معطيات أخرى رمي بالرصاص في عام 1995 35 شخصاً، وفي عام 1996 38، وفي عام 1997 31، وفي عام 1998 45، وفي عام 1999 40، وفي عام 2000 7، وأسباب هذه الاختلافات في الإحصائيات المتعلقة باستخدام حكم الإعدام تكمن على ما يبدو في الدرجة المختلفة لإطلاع المشاركين في الندوة. وعلى أي حال إن عدد الأحكام بالإعدام الصادر والمنفذة في بيلاروسيا في التسعينات كبير بما يكفي. وقد سجل في الندوة تفصيل هام آخر- في عامي 1997 - 1998 عندما كان عدد الذين حكم عليهم بالإعدام كبير بصورة خاصة أستمر في الجمهورية ازدياد عدد الجرائم البشعة. وكما أشير أعلاه إن ظاهرة الحكم بالإعدام يمكن أن تكون مادة للدراسات الفلسفية والثقافية والتاريخية والقانونية والأخلاقية.

وإن كل نواحيه، أي نواحي دراسته مرتبطة ارتباطاً متبادلاً ووثيقاً الأمر الذي لا يستثني تأمل هذا الموضوع في مستوى واحد من المستويات المشار إليها. وبما أن الحكم بالإعدام يتمتع بوضع العقوبة، فإن الجانب القانوني للمشكلة يكون جانباً من الجوانب الهامة. ودون الخوض في تاريخ المسألة تمكننا الإشارة إلى أن المناقشات في أوساط الخبراء والمتخصصين لاتزال مستمرة كالسابق حول العقوبة القصوى. فإن تمتعنا بالشجاعة في إظهار التوجه العام في مجال القانون الأوروبي العام، فيمكننا التأكيد أن أكثرية المنظرين في مجال القانون والحقوقيين الممارسين تعبر عن تأييدها للتخلي السريع أو التدريجي عن عقوبة الإعدام. وإن محاولات التبرير القانوني، ناهيك عن التبرير الأخلاقي - القانوني « للعقوبة القصوى » تبدو الآن وكأنها بعضاً من الخطأ في تسلسل في تاريخ الأحداث. وكما هو معروف إن القانون يشكل نظاماً للمعايير والعلاقات الاجتماعية التي تدافع عنها وتحميها الآلة الحكومية بكل قوتها. وبالطبع إن بعض العوامل المختلفة تؤثر في مجال القانون تأثيراً معيناً ( العوامل التاريخية،

الأيديولوجية، الاقتصادية وغيرها ) لكن الدولة تؤدي دوراً خاصاً في نظام الأخيرة، من دونه إن المعايير والعلاقات الاجتماعية لا تستطيع أن تصبح حقوقية. وإن ضمان سلطة الدولة للمعايير الحقوقية يتحقق بطرق مختلفة التي من ضمنها الإشارة الى الأشكال القسرية للتأثير التي تتمتع بأهمية ليست بقليلة. وأحد هذه الأشكال هو العقاب وإن معنى هذه الكلمة البسيطة واضح بالمطلق على مستوى الوعي العادي. وفي مجال القانون إن العقوبة هي مقولة من أهم المقولات وكرست لتحليلها مجموعة كبيرة من البحوث التي أصحابها يحللون بالتفصيل هذه المشكلة ويتحدثون في المناقشات ويعبرون عن وجهات نظر مختلفة. وهكذا، إن أي عقوبة هي القصاص الذي يتضمن مجموعة من المحدوديات التي تفترض حرمان الإنسان من بعض الحقوق والانتقاص من المصالح وفرض عليه عدد من الواجبات وقواعد السلوك التي لا تلصق بباقي المواطنين. والعقوبة هي إجراء الإكراه الحكومي، ومؤسسة القانون، أي المؤسسة القانونية. وإن ضرورة العقوبة تعلل بعدد متنوع من الأسباب التي يمكن جمعها في موضوعة تحقيق الفائدة الاجتماعية والخير الاجتماعي. وإن حرمان الإنسان من حريته والتجريد من الحقوق المدنية والانتقاص من مصالحه المنظور إليها في المجال الأخلاقي المطلق يمكن أن تكون مصنفة في حقل الشر. لكن في حالة الحياة الواقعية عندما يلحق المجرم الضرر بالمجتمع وبأفراده، إن هذا الشر يبدو حتمياً ومفيداً من المنطلق السياسي - القانوني. لا تستطيع الدولة والقانون إن يبنيان حسب المعيار الديني الذي يفترض الإجابة بالخير على الشر وعدم مواجهة الأخير. وفي حالة العقوبة إن شراً( جريمة) يصطدم بالآخر الذي يعد الأقل، ناهيك عن أنه يتحول إلى ما يشبه الخير الاجتماعي.

إن أي عقوبة لها هدفها المعين. وبهذا الصدد كانت تجري نقاشات حادة دائماً في الأدبيات القانونية والحقوقية. فماذا تحقق الدولة عندما تعاقب المجرم؟ الإجابات متنوعة للغاية - عزل هذا الفرد لحماية المجتمع من الأفعال الإجرامية، الوقاية، التصحيح، التأثير الأخلاقي وغير ذلك. العقوبة هي عنف باسم الدولة

التي تصادق على الحكم الذي تصدره « السلطة الثالثة « التي خولتها بـذلك. وهـي المحكمة.

والآن لابد من طرح السؤال: ما هو الإعدام من وجهة نظر القانون، وماهي التقديرات القانونية لهذا الإجراء من العقوبات إن الإعـدام هـو مؤسـسة القـانون الجنائي والعقوبة القانونية، وأداة السياسة الجنائية، « حرمان الدولة المقونن الإنـسان من حياته مقابل الجريمة المرتكبة «، وهو ذاك الحرمان من الحياة الذي يترافق بإجراء شرعي ما أو طقساً ينفذ من قبـل أجهـزة الدولـة ذات الـصلاحية حـسب الموديـل المحدد. وإن العقوبة القصوى ( الإعدام ) ينظر اليها كعملية قتـل تقـوم بهـا الدولـة في أطر الحق بالعنف القانون.

وإن الحكم بالإعدام كعنصر من عناصر نظام القصاص يعد واحداً من أكثـر المؤسسات المسيسة في القانون الجنائي، ذلك لأن هذه القرارات أو تلك حـول أفـق تنفيذه تتمتع بالطبيعة السياسية بالدرجة الأولى. وإن نظرنا إلى حرمان الإنـسان مـن حياته الشرعي في سياق نظريـة العقوبـة، فـيمكن الإشـارة إلى التـالي. إن الإعـدام عندما يسحب الحق في الحياة يكون بذلك قد حرم الإنسان ( بعد تنفيذ الحكم ) من الحقوق الأخرى، وحتى من الرغبات والمشاعر والمصالح والخ. وأنه بـذلك يكـون بمثابة الإجراء الأكثـر تطرفـاً والأكثـر قـسوة ولارجعـة عنـه الـذي يـستثني مـسألة الإصلاح والتوبة. وكأي عقوبة أخرى إن الإعدام مفعم بالمآسي المخيفة التي يعـاني منها المجرم أثناء إصدار الحكم وانتظار التنفيذ. لكن حتى بعد موته لا ينقطـع خـيط المآسي نهائياً، ذلك لأن أقرباء من تم إعدامه مصيرهم المعاناة مـن الآلام والعـذاب حتى آخر أيامهم. إنهم يحصلون فقط على الوثيقة التي تخـبرهم عـن تنفيـذ الحكـم بالإعدام، لكن جسد من أعدم لا يعطى لهـم، ولا يعلـن عـن مكـان دفنـه. وهـذه المشكلة تناقش أيضاً في الأدبيات الحقوقية ولها علاقـة مباشـرة بالمناقـشات في هـذا موضوع الإعدام.

وإن الحكم بالإعدام باعتباره عنصراً من عناصر نظام العقوبات القسرية لا يحل كل المسائل الماثلة أمام نوتة العقوبات، حسب رأي العديد من الاختصاصيين. ناهيك عن أن الحفاظ على مثل هذا الإجراء غالباً ما لا يعطي إمكانية تنفيذ الإصلاحات الضرورية في القضاء الجنائي المعمول به بفاعلية. وإن تشدد القوانين وتعزيز الإجراءات القسرية لا يؤثران على الجريمة ولا يعملان في صالح المجتمع. وإن أكثر المجرمين بشاعة صغير وضعيف بالمقارنة مع جبروت الدولة. والسلطة تمتلك كل الإمكانات لعدم اللجوء لتلك الوسيلة الراديكالية مثل حرمان الإنسان حياته. والمخاوف المرتبطة بأن المجرم سيصبح حراً من جديد يجب على الدولة تبديدها بعد أن تتخذ تلك الإجراءات في سبيل أن لا يحدث هذا أبداً. ولا يجوز أيضاً نسيان أن في القانون يعمل مبدأ استرجاع العقوبة الذي يسمح بإعادة النظر بالقضايا القضائية والقضاء على الأخطاء القضائية. وفي حال الحكم بالإعدام إن هذا المبدأ الحقوقي لا يمكنه أن يتحقق. وهناك أيضاً أمر هام آخر: إن مفهوم حقوق الإنسان ينحصر بالذات أن إجراءات ما لحماية المجتمع غير مقبولة، ذلك لأنها تتناقض مع تلك القيم التي من أجلها لابد حماية المجتمع. وغالباً ما تترافق البراهين القانونية بإسنادات إلى المعايير الأخلاقية والقيم الأدبية. وهكذا، إن ف. سولوفيوف يفترض أن المثال الأخلاقي « موافق » مع جوهر القانون الحقيقي الذي عليه أن يخدم مصالح الأخلاقية أو على الأقل أن لا يناقضها. لذلك، إن كان أي قانون حقوقي يوجد في تناقض مع الأحداث الأخلاقي للخير فإنه لا يستجيب لمتطلبات القانون. وتحدث هذا بالذات ف. د. نابوكوف قائلاً: «. .. يجب على الحكم بالإعدام أن يشطب مرة أخرى من النظام العام للإجراءات القسرية باسم متطلبات الأخلاق ». وإن القانون الجنائي بحفاظه على الإعدام يدخل حتماً في نزاع مع الأخلاقيات لاغياً القيمة المطلقة للإنسان.

إن الوضع القانوني للحكم بالإعدام كنوع من أنواع العقوبات على الجريمة المرتكبة يشجع حتماً على مناقشة قضية التقدير الأخلاقي للعقوبة القصوى. إلا أنه

قبل كل شيء لابد من التوجه إلى تسجيل البراهين لأساسية التي تتضمن الأجزاء المكونة الأخلاقية والقانونية. «Contro »و«pr0 » وتعود نظرية الانتقام ونظرية الترهيب إلى أكثر البراهين انتشارا في مجال الدفاع عن الحكم بالإعدام. فإن أنصار النظرية الأولى يحاولون تقدم مبدأ المساواة بين الجريمة والعقاب معتمدين بذلك على فكرة كانط ومفسرين الحكم بالاعدام بإحلال العدالة ذنب لأن القتل العمد لايمكن أن يعوض بأي شيء أخر غير الموت، وبالثأر العادل الذي يفترض التكفرعن الذنوب وتنظيف المجتمع من الشر. في غضون ذلك تقدم كبرهان لصالح هذا الثأر حجة الحياة البشرية كأعلى قيمة. ويكتب ب. ي تشيتشرين قائلاً: « إذا قلنا أن الحياة هي ذاك الخير الذي لاثمن له فإن سحب هذا الخير من الآخر يجر وراءه سحب ذاك الخير من المجرم ». إن بعض الباحثين، وعلى الأقل بصورة شفهية، يبتعدون عن نظرية الثأر معتقدين أن استخدام ظاهرة الثأر كبرهان ليس منطقياً في الوقت الراهن. وآخرون يعلنون بصراحة الإعدام ثأراً معتقدين أن من غير المفروض الخوف من هذه الكلمة: « إن الإعدام ليس ثأراً من المجرم، وإنما هو انتقام على الشر البشع. .». وإن كانت الجرائم المخيفة موجودة فهذا يعني أن المجتمع لم ينضج بعد ليكون إنسانياً عن حق، وإن العقوبة القصوى هي الشر الحتمي الذي ينظف هذا المجتمع، وفي آخر المطاف، يعود عليه بالفائدة. والآن من المفيدالإستماع إلى صوت أولئك الذين يرفضون رفضاً قاطعاً نظرية الانتقام معتقدين أنها تعد إعادة بعث خفية أو واضحة للانتقام في المجتمع البدائي، وعودة إلى ما يسمى العدالة المحقة التي تعكس المبدأ القبلي للمساواة الموازنة. ويبدا أن فكرة الثأر على شكل المجازاة « المثل بالمثل » هي ظاهرة من الماضي. إلا أن قطعاً من الأشكال الغابرة للعلاقات بين الناس لاتزال موجودة في الوعي الاجتماعي كنموذج قديم. فإن كان علم القانون المعاصر والأخلاق والفلسفة قد ارتفعت إلى مستوى الشعار الموعظة القديمة « العين بالعين »، ففي الوعي الجماهيري هذا قالب متجزر بعمق، وصدى للثأر بالدم. وإن الفرد الذي يعلن نظرية الانتقام كبرهان

على ضرورة الإعدام ويرغب في هذه الأثناء أن يكون مبدئياً ومنطقياً عليه أن يعترف لنفسه بالذات أنه لم يذهب بعيداً في تطوره القانوني - الأخلاق عن أسلافه في المجتمعات البدائية.

وإن الأهمية السيكولوجية لدافع الثأر عالية جداً في إدراك الكثير من الناس، وتعيش في الشعوب الغرائز الوحشية للانتقام. وتشهد الدراسات الاجتماعية الحديثة في مجال مشكلة الحكم بالإعدام على أن أكثرية من أسقطت آراؤهم والذين قدموا حجه الثأر ( الانتقام ) العادل لا يريدون الاعتراف بأن في دفاعهم عن « العقوبة القصوى » يعتمدون حصراً على دافع الثأر. ومن المحتمل أن فكرة الرغبة بالثأر التي تعد فكرة جدلية بما يكفي لاتزال « لاصقة » في وعي الإنسان المعاصر. ومع ذلك، يبدو في النتيجة أن الكثيرين قلقون ليس فقط من حقيقة عزل المجرم، بل ومن عامل الثأر. وإن الحجة الرئيسية لخصوم نظرية الانتقام تنحصر في موضوعة أن الشر لا يجوز أبداً تصحيحه بالشر الذي ارتكب كفعل انتقام. ولم تتحقق العدالة وتسود بحرمان الإنسان من حياته. وإن الحكم بالإعدام هو « العودة إلى الأنظمة المتوحشة في الرد على الشر بنفس الشر أو بشر أكبر، الأمر الذي يجر وراءه سلسلة من ردود الفعل على الشر المتنامي ». ويبرز سؤال هام آخر: هل تستطيع أن تكون أية عقوبة ( مثلاً، حرمان الحرية لمدة معينة بسبب جريمة بشعة مرتكبة ) شكلاً من أشكل الثأر للمواطن من جانب المجتمع والدولة ؟ فإن كان هذا كذلك فمن المنطقي ليس فقط الوقوف ضد الحكم بالإعدام، بل ضد كل العقوبات القانونية. حقاً إن العقوبة الجنائية في الناحية التاريخية ترجع إلى الثار. إلا أنه فيما بعد ومع تطور الدول القانون بدأت تدرك الاختلافات بينها. ناهيك عن أن الثأر بالدم يحظر قانوناً. والقصاص كعقوبة يفترض طرق متنوعة الانتقام من الفعل المرتكب، وإن اختيار هذه الطرق يجب أن تستند فقط على الدافع العقلانية. فإن الثأر ينبع من جملة من المشاعر القوية والانفعالات التي تدفع فقط إلى فعل واحد - إلحاق الشر الجوابي، ويقابل الموت بالموت. ؟ « من الحق بي الضرر

أو الشر عليه أن يعاني من الشر.. والحديث هنا يدور حول المبدأ، وإنما حول الشعور القوي جداً. والجزاء يعود إلى مجال الطبيعة والحدس وليس إلى مجال القانون. وإن القانون من حيث الوصف لا يخضع لتلك القواعد نفسها التي تخضع لها الطبيعة. فإن كان القتل مزروعاً في طبيعة الإنسان، فالقانون قد أحدث ليس في سبيل تقليد هذه الطبيعة أو إعادة بعثها. إنه مدعو لتصحيحها ».

إن العقوبة ( القصاص ) بخلاف الانتقام تأخذ في الحسبان مصالح المعاقب في حدود معينة وكذلك حقيقة تنفيذها، عدا ذلك يجب عليها ان تتمتع بهدف واضح وعقلاني ( مثال، النفاذ من الثأر والإصلاح وغيرهما )، وتنطلق من اعتبار بعض الفائدة. وكما اعتقد الحقوقي الروسي الشهير ي. يا. فونييتسكي، يبدو الحكم بالإعدام أن يزيح فاعل الجريمة ليس قصاصاً، وإنما ثأر، ذلك لأن الهدف الرئيس من القصاص يفقد معناه وهو إصلاح المجرم. وكتب إي. ف روزينبرغ هذا بالذات قائلاً: الثأر هو انصهار الشعور بالغضب، أما القصاص فهو التعبير السعي الواعي نحو تحقيق هدف معين، وإجراء الاستخدام « كالدفع » البسيط بالشر مقابل الشر، من دون هدف عقلاني لايمكن عده قصاصاً. وهكذا إن العديد من خصوم الحكم بالإعدام يفترضون أنه لايعد عموماً قصاصاً بالمعنى الدقيق للكلمة. ومع ذلك. إن هذا المصطلح لا يزال يستخدم بشكل واسع في سياق التأملات حول هذا الموضوع. وينتج أن الحكم بالإعدام هو أعلى درجات القصاص، لكنها في غضون ذلك لايعد قصاصاً من حيث جوهره القانوني. وإن القصاص الذي له هدف الحؤول دون ارتكاب هذا الشخص للجريمة ( الجرم ) وأيضاً إصلاحه، يقع في مجال القانون، وإن القصاص ( العقاب ) كجزاء ما هو إلا ثأر، لذلك يبدو ( أو يجب أن يبدو ) خارج هذا المجال وبالتالي خارج القانون.

وإن طرح شعار الانتقام العادل يناقض من وجهة نظر خصوم الإعدام حتى مبدأ الثأر في المجتمعات البدائية وبعيد جداً عن العدالة الحقيقية. إن قتل شخص من

قبل آخر وقتل الدولة للمجرم يعدان من حيث المبدأ فعلين مختلفين، و « المساواة » أو حتى « التوازن الحقوق » بينهما لايمكن أن يكونا. وإن تحقيق مبدأ «الانتقام العادل». وعلى هذا تشهد تجربة العديد من البلدان - هو الطريق إلى التعسف واللامساواة في الواقع. فإن ليس كل القتلة على الإطلاق يحكم عليهم بالإعدام ( الموت ) إذ تؤثر على قرار المحكمة عوامل عديدة جداً، مثلاً، الوضع الاجتماعي للمجرم وقوميته وتشكيلة المحلفين وعبقرية المحامين وغيرها. ويرجع القرار بالعفو إلى بعض الأشخاص الأعضاء في اللجان المناسبة. وأخيراً، تبقى حجة واحدة أخرى تظهر بالعلاقة بموضوع الانتقام العادل. إن الإعدام كثمن لجريمة مرتكبة لايمكن أن يولد حالة الأوضاع تلك من جديد التي كانت موجودة قبل وقوع الجريمة، وإنه لا يعوض الضرر المرتكب، وإنما ببساطة يحرم الإنسان من حياته. وهكذا، وفي هذه الحالة لا يجوز الحديث عن العدالة. غير المألوف، لكن اعتبارات « الانتقام العادل »، التي تطرح تقليدياً من قبل أنصار الإعدام قد استخدمت على الواقع ذات مرة كحجة لصالح إلغائه. وحدث هذا في بريطانيا أثناء فترة النقاشات العاصفة حول هذا الموضوع ولقد قدمت الحجة التالية: القصاص يجب أن يكون عادلاً أو انتقاماً عادلاً، لكن كل النظام الحقوقي في نفس هذه العيوب الموجودة في المجتمع عموماً، لذلك إن الإعدام في يده هيبة مبدأ العدالة نفسه.

ومن المفيد الآن التوجه إلى نظرية الترهيب التي تعد واحدة من أكثر الحجج المميزة في الدفاع عن الحكم بالإعدام وفي غضون ذلك، إن المصطلح نفسه، أي « الترهيب » لا يستخدم دائماً - غالبا ما يدور الحديث عن الوقاية العامة وعن ضبط النفس وعن العبرة. ومع ذلك يكمن خلف كل العوامل المذكورة الاعتماد على الخوف من القصاص الشديد. وإن الحكم بالإعدام يكون بهذا الشكل مفيداً اجتماعياً. وإنه يحول الناس عن ارتكاب الجرائم الشنيعة جاعلاً الوضع الجنائي في البلاد أكثر هدوءاً. إن الخوف من الموت هو الحاجز الجدي جداً أمام المجرم. زد على ذلك، فإن الكشف عن الجرائم في الدولة سوف يتعاظم، فسوف يتعزز الدور

الوقائي للحكم بالإعدام: إن حقيقة وجود هذه المؤسسة بذاتها سوف يمنع أكثر فأكثر الجرائم المحتملة. وإن وجود المواد المناسبة في التشريع يعد شكلاً من أشكال تحذير الدولة مواطنيها وطريقة من طرائق الحؤول دون حدوث أفعال شريرة خطرة. ويظهر التشديد البناء في مسألة الحكم بالإعدام الذي يتجسد على صيغة - « كي لا يكون مبرراً للآخرين »، أكثر من غيره على مستوى الوعي العادي.

وأن تأثير الإعدام المرعب - الضابط كان ولا يزال موضوعاً للنقاشات. ويقدم خصوم هذه الحجة حججهم. وحجة من حججهم تقود إلى التالي. ففي القرن الثامن عشر قد لوحظ أن تشديدا لعقوبات لا يؤدي إلى تقليص عدد الجرائم البشعة. وتشهد على ذلك الإحصائيات الحديثة. وتسجل الدراسات الاجتماعية حقيقة ثقة الناس نفسها بالمعطيات الإحصائية. ومع ذلك إن هذه الثقة تقترن بصورة متناقضة مع الثقة بأن وجود مؤسسة الإعدام يساعد على تقليص الجريمة. وإن هذا التناقض ماهو إلا مؤشر على أن مشكلة الإعدام تستوعب على المستوى العاطفي - الانفعالي.

وهكذا، إن خصوم الإعدام يرون أن هذا الإجراء لا يرعب الناس ولا يوقف موجة الجرائم. فخلال العديد من القرون إن آلاف الناس تعرضوا للتعذيب والإعدام، لكن الجريمة في غضون ذلك لم تفقد شيئاً لا من عددها ولا من نوعيتها. ولم يرعب الإعدام المجتمع بقدر ما أفسده. وإن سلوك الحشود أثناء تنفيذ العقوبات الذي وصف في مختلف النتاجات الأدبية نعت بأي شيء بـ (الفضول )، والشماتة والانفعال من التذوق المسبق للمسرحية المؤثرة وغير ذلك). لكن فقط ليس الرعب. والمثال الشهير: عندما كانوا يعدمون في بعض الدول (في إنكلترا وفي فرنسا) اللصوص، فإن « زملاءهم » في الحشود كانوا يحققون نجاحات غير مسبوقة في عملهم « الاحترافي ». وهكذا، عن الإعدام ليس فقط لا يمنع الجريمة، بل إنه غالباً ما يؤدي إلى زيادة تلك الأفعال التي يعاقب عليها بالقصاص والعقوبة

القصوى. وهكذا إن إدخال المواد الجديدة إلى القانون الجنائي في بعض الدول في الخمسينيات والستينيات التي تفرض التوسع الجوهري في استخدام الإعدامات لم يؤد إلى تقليص، وإنما إلى زيادة عدد الجرائم المتعلقة بهذه المواد. وينتج أن ذاك الإجراء مثل الحرمان من الحياة ليس فعالاً على الإطلاق في سياق مكافحة الجريمة.

ويقدم خصوم الإعدام براهين سيكولوجية تؤكد على عدم صلاحية وأهلية نظرية الترهيب بالطبع، إن الناس يخافون الموت - وهيهات أن يكون هناك جدل حول هذه المسألة. فلقد أخذ المشرعون ويأخذون بالاعتبار أن « الخوف من الموت الذي ولد في اكثر أعماق المخلوق البشري ظلمة يلتهمه ويفقده محتواه، وإن غريزة الحياة التي وضعت في مجال التهديد تهيج وتوبخ في القلق، القاتل ». إلا أن في الإنسان تجيش أحياناً تلك الأهوال والأهواء التي تسمح له بالتغلب على الخوف وبالتطاول على حياته وحياة الآخرين. ومهما كان حب الحياة قوياً فإنه ليس أكثر ثباتاً من حب الموت، الموجه أحياناً على تدمير الذات أو تدمير الآخرين.

وإن غريزة البقاء تتوازن في مختلف الحصص بوساطة غريزة تدمير الذات. عندما تشتعل في الإنسان « الشهوات» المدمرة فإن آفاق الإعدام تصبح ليس فقط غير قادرة على ضبطها، لكنها يمكن أن « تجرها إلى الهاوية التي يفترض أن يكون فيها كل شيء ». وعندئذ، وبمعنى معين، إنه يقرر ارتكاب جريمة القتل في سبيل أن يموت هو ». وهذا بالطبع لا يحدث دائماً. إن المجرم المنساق عادة مختلف المخاوف يوجه طاقته في التدمير إلى الآخرين. وإن كان هو يعاني من الخوف، فإن ذلك يحدث بعد صدور حكم المحكمة. إن الحكم بالإعدام من المحتمل أن يستطيع أن يكون عامل ضبط، عندما يدور الحديث عن المجرم الذي يحسب بهدوء وعقلانية كل الآثار الممكنة المترتبة عن فعل الجرم الذي يخطط له. إلا أن الملاحظات الجنائية لسنوات عديدة والإحصائيات تتحدث عن أن الأشخاص الذين يرتكبون جرائم خاصة شنيعة، لا يفكرون بالآثار المترتبة عنها. وأن حسابهم الوحيد هو الإيمان

بعدم العقاب و بعدالة أفعالهم. وفقط نسبة 5-10 ٪ من عمليات القتل تعد بين العمليات المفكر بها. ولاوجود لأية معطيات تشهد على الأشخاص الذين لم يرتكبوا جرائم بشعة من منطلق الخوف من الإعدام. وحتى إن وجد هؤلاء الناس، فإن هذه الفئة حسب الأثر الإجمالي « تعوض » بتأثير حكم الإعدام القاسي على المجتمع. وهنا يأخذ مفعوله البرهان المضاد: لأننا لا نستطيع قريباً الحكم بما هو عدد الناس الذين لم يقرروا ارتكاب جرائم بشعة بسبب الخوف من الموت، فمن غير المنطقي الحديث عن عدم فاعلية « العقوبة القصوى ». وهناك إجابة على هذه الحجة لدى الخصوم الفاعلين والنشطاء للإعدام. وينتج أن الأرهاب من العقوبات التي تفترض تدمير الإنسان والقضاء عليه تبنى فقط على الاحتمال الذي لا يخضع للمراقبة. « إن الموت لا يعرف أية درجة من الدرجات ولا أي احتمال من الاحتمالات. وإن كل ما يمسه يتوقف في النهاية غير القابلة للتصحيح.

ويبرز سؤال آخر بالعلاقة بنظرية الضبط ( ضبط النفس ) أو الترهيب: أي فئة من الناس على الإعدام أن يرهب؟ إن الجنائيين يعرفون: إن خطر الحكم بالإعدام لا يؤثر على وعي وسلوك الساديين والمهوسيين والمتعصبين وغيرهم من المتوحشين. إلا أن هناك فئة من المجرمين (حتى أصحاب السوابق ) الذين عندما يجتهدون مثلاً، في السرقات والنصب والاحتيال يعلنون بكل وعي وإدراك مع ذلك عن عدم السماح لأنفسهم بالتطاول على حياة الآخرين. فهل هذا يعني أن وجود العقوبة القصوى في القانون الجنائي يعد أمراً رادعاً بالنسبة لهم ؟ لامعطيات تسمح بالإجابة الواحدة على هذا السؤال. فلدى هذه المجموعة من المجرمين يمكن أن يكون تعليل آخر تماماً، بما في ذلك التعليل الأخلاقي. ويحق لأحد أن يؤكد أن هؤلاء الناس فاقدو الضمير تماماً وغير قادرين على ضبط أنفسهم في مجال عملهم الإجرامي. فإن كانت الفرامل غائبة عن إدراكهم، الفرامل التي تسمح لهم بالتطاول على الملكية الأخرى، فهذا لايعني أن الحياة البشرية بحد ذاتها لا تتمتع بأية قيمة بالنسبة لهم.

وهكذا، إن الإعدام لا يرهب المجرمين، فمن الممكن أنه يحول ويخيف المواطنين الذين يحترمون القانون؟ وحقاً، إن عدداً من أنصار الإعدام يتحدثون عنه وكأنها وسيلة للوقاية الشاملة. ويعتقد بعض علماء النفس شيئاً آخر. ففي سبيل تعزيز الخوف لابد من التجربة السلبية الشخصية. فإن الإنسان الطبيعي من الناجيتين الأخلاقية والسيكولوجية سوف لن يهلع أبداً من خطر فقدان حياته عن طريق الدولة. فإن الخوف من الإعدام بالنسبة للوعي العادي هو ليس إلا " واقع معروف "فكل سائق سيارة يعرف أن في الحوادث الطرقية تقتل نسبة معينة من الناس ومع ذلك لا يتخلى عن قيادة السيارة معتقداً أنه لن يكون في هذه القائمة الكئيبة. وهكذا، إن الإنسان السليم والمتأقلم اجتماعيا يستطيع ويعرف كيف يحمي نفسه من الخوف من الموت وإن إدراكه يطوق المعلومة السلبية محيداً ولو جزئياً هذا الخوف، ويوردون أيضاً حجة من النوع الأخلاقي. فإن كان الإعدام مدعو لإخافة ( إرهاب ) الناس، فهذا يعني أن الخوف من الإعدام بالنسبة للكثير منهم هو الدافع الرئيس للسلوك. إن الإنسان لا يقتل ليس لأن القتل لا يجوز، بل لأنه يخاف من عقاب القانون. وينتج أن كل الناس هم مجرمون محتملون، ومهمة الدولة التصرف في سبيل أن لا يصبحوا مجرمين حقيقين. وفي الواقع إن العديد من الناس يسترشدون في حياتهم ليس بالخوف من القصاص، بل يعتقدون بأمور أخرى من بينها الأخلاقية ( الدوافع الأخلاقية ). واستناد إلى ضرورة الإعدام بهدف الإرهاب يقلل من كرمتهم الإنسانية. ويؤكد بعض نقاد نظرية الترهيب وضبط النفس ( الردع ) أن تلك الحالات ممكنة، عندما الخوف من الموت يكون قادراً مع ذلك في التأثير على الناس ( بما في ذلك على المجرمين ) بصورة إستباقية. ولكي يحدث هذا يجب على الدولة استخدام العقوبات التأديبية المرعبة من حيث قسوتها وجعل العنف الحكومي معياراً للحياة اليومية. في هذه الحالة إن الأثر الراهن غير مستثنى. إلا أن المجتمع يجب أن يدفع مقابل هذا الخوف الشامل ثمناً باهضاً جداً

على شكل التكييف مع التطورات وتشويه وتدمير للشخصية، وتشويه كل نظام القيم وسقوط الأخلاق وانحطاط العلاقات الاجتماعية واللامبالاة وغيرها.

وإن كنا منطقيين فإنه في سبيل ترهيب الإنسان المعاصر لابد من طلب التنفيذ العلني للحكم بالإعدام. والكل يقف ضد العلنية بما فيهم المدافعون عن الإعدام. (مع إستثناءات نادرة جداً ). فإن حرم الإنسان من الحياة سراً وبصورة خفية، فلن يكون للإعدام أي إثر مخيف. وإن أنصار نظرية الترهيب ولكي يبدون مبدئيين ومنطقيين عليهم ببساطة أن يدعوا إلى العلانية. وعلى الدولة أن تهز « برأس المحكوم عليه بالإعدام أمام المرشحين لارتكاب جرائم القتل، كي يقرءوا في علامات مصيرهم وأن يتأملوا » ولكي يصبح الرعب من الإعدام قوة حقيقية لابد من الإعلان من المعطيات عن كيف يتم قتل المجرم وكيف حدثت المنازعة (سكرة الموت )، ونشر التقارير الطبية حول وضع الجثة، وعرض الصور، واستعراض التنفيذ على شاشة التلفاز. وإن، أ. كامو الذي جادل حول هذا الموضوع، يوصل الحالة بصورة متعمدة إلى السخافة مدركاً أن المجتمع لن يقدم على ذلك أبداً، وإنما سوف يقتل الناس سراً، وليلاً، في سبيل عدم أذية المواطنين المتأدبين وذوي السلوك الحسن. وحسب رأيه، يجب إما الإعدام أمام الناس، و « إما الاعتراف بأن لاأحد أعطانا الحق بالإعدام ». ولا يتمتع الإعدام بأية قوة وعظية، إنه يعد « عملية جراحية متوحشة تجري في ظروف تؤدي إلى إلغاء كل طبيعتها التعليمية - الإرشادية.

إن نتيجة تأملات خصوم « العقوبة القصوى» العقلية ( بالعلاقة بحجة الترهيب ) تقود إلى التأكيد، أن الإعدام لا يرهب، وإنما يفسد الأخلاق ويشوهها. وبخلاف العناصر الأخرى في نظام العقوبات إنه لا يقوم بالوظيفة الوقائية. عدا ذلك إن سلوك الناس في المجتمع الديموقراطي ومجتمع القانون لايجب أن يعلل أو يبرر بالخوف - هذا هو مصير الدول الشمولية. وهناك في رصيد المدافعين عن

الإعدام حجة تفعل مفعولها دون توقف تقريباً على مستوى الوعي العادي والتي تقدم كشعار إعلامي من قبل القوى السياسية الذين يضغطون باتجاه الحفاظ على مؤسسة الإعدام في هذه الدولة أو تلك. هذه الحجة خارج العقلانية، لأن الحديث يدور حول العودة إلى المشاعر والعواطف والانفعالات البشرية التي توترها، خاصة في حالات مناقشة الأفعال الشريرة المخيفة المعينة، يحبط كل البراهين العقلانية مهما كانت منطقية ومقنعة. وتشهد ردود الفعل الانفعالية للعديد من الناس على الفعل الشرير المرتكب على الموقف غيرا للامبالي من الآلام الأخرى. وفي هذا المحيط من المشاعر يمكن اصطياد مختلف المكونات - الغضب العادل، والاستياء والسخط والكراهية للمجرم. والتعطش للثأر ( وأحياناً وصولاً إلى الرغبة الشديدة بالتنكيل دون محاكمة والاستعداد للقيام شخصياً بوظيفة الجلاد «من الشعب » )، والشفقة والمواساة والعطف على الضحايا، والانتظار المتوتر للحكم السريع والأشد قدر الإمكان وغير ذلك. وعندما تفوق الانفعالات حدها، فإن حصة معينة من السخط تطال خصوم الإعدام. « إن الحجة الانفعالية » تقود أكثر من غيرها إلى دور التساؤلات القلقة والمستاءة: يقولون، هل من السهل عليكم التفكير بإنسانية وحقوق الإنسان لكن ماذا ستفعلون إن قام أي سادي بتمزيق شخص قريب لكم؟ الجواب ليس من الصعب التنبوء به ( لقتلته بيدي هذه ). والاحتمالات الممكنة والأكثر غرابة: لجعلت الموت علنياً، بقدر الإمكان أليماً واكثر إيلاماً ( تألمت الضحية فليتألم المذنب المجرم أيضاً ). وغير ذلك. إن أنصار الإبقاء على مؤسسة الإعدام يفترضون دون التخلي عن مبدا الإنسانية، من غير المسموح به سحبه على الساديين والقتله.

عن هؤلاء الأشخاص قد ارتكبوا الأفعال الشريرة المرعبة التي تجعلهم لا يستحقون « لقب إنسان ». وبالتالي يتمتع المجتمع بكامل الحق بطردهم هؤلاء « اللابشر » من وسطه ويعد الإعدام الوسيلة الفعالة والمثمرة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف. وهكذا، إن الحديث لا يدور حول الناس وإنما عن مخلوقات ما يذكروننا

بأناس من بعيد جداً. وعند حل مشكلة الإعدام لابد من عدم التوجه إلى الفلاسفة - المنظرين: « لابد من التوجه إلى آراء الأمهات اللواتي يدعون لتحقيق العدالة ». وإن أنصار إلغاء الإعدام يتهمون عادة بعدم الإحساس وعدم المبالاة بالضحايا، ضحايا الجرائم، وبآلام أقرباء هذه الضحايا. وإن تأملنا بقيمة الحياة البشرية فإن الاهتمام الأساسي يجب أن يوجه نحو حقوق وحاجات المتضررين، وليس الجزء من الآلام النفسية التي يعاني منها المحكوم عليهم بالموت. بعبارة أخرى، إن التأكيدات المجردة على العلاقة المحترمة بالحياة من الضروري أن تنقل إلى المجال الفعلي للمساعدة الملموسة للضحايا وأقربائهم. يعتبر خصوم الإعدام مثل هذه العتابات بحقهم ليست عادلة على الإطلاق. وإن لديهم أيضاً عدداً من الحجج ذات الطابع الانفعالي - العاطفي. إن الشفقة الصادقة على أقرباء المقتولين بأيدي القتلة لا يجوز أن تستثني الرحمة بأقارب المعدوم والرأفة بهم. فإن كان هذا الشخص بالنسبة للمجتمع مجرما وقاتلاً وسادياً. فإنه بالنسبة الى الآخرين هو الابن، الأب، الزوج. ولا يجوز نسيان أن الموت المهين في أعين المجتمع ما هو إلا عبء حزين وحتى مأساوي يقع على عاتق أقرباء « المعدومين ». وإن أقرباء من تعدمهم الدولة من مجرمين غالباً ما يحاطون بجدار من الازدراء ضيق الأفق والسخرية الحاقدة والعدائية الخفيفة أو المكشوفة، أي، من حيث الجوهر، يتعرضون للطرد أو الأبعاد. وبالنسبة للإنسان ذي الشعور الأخلاقي المتطور إن طرح المسألة نفسه غير مقبول: أي من الآلام أقوى - الآلام أقرباء ضحية العنف أم الآلام أقرباء المحكوم عليهم بالإعدام ( أو المعدومين ).

ومن غير المفيد وليس له معنى المقارنة غير الأخلاقية، من المحتمل، بين الرعب الذي عانت منه ضحية الجريمة وبين الآلام المحكوم عليه وهو في انتظار تنفيذ حكم الإعدام عليه. من الواضح أن الآلام يجب أن تستدعي الشفقة والرحمة أو على الأقل التفهم، لكن عدد هؤلاء القادرين على ذلك قليل. وفيما يتعلق بمحاولات بعض المؤلفين إثبات المقاييس التي على أساسها يمكن اعتبار بعض

الناس أناساً، وآخرين لا، فإنها مشكوك بها إن صح القول. وإن سرنا حسب هذا المنطق، فمن المعقول طرح السؤال: من يحق له تحديد الوضع « الإنساني » و« اللاإنساني » للمجرم ؟. فإن كان السادي - القاتل غير إنسان، فإنه لايمكن أن يخضع للمحكمة الإنسانية التي بالتالي لا يحق لها إصدار أي حكم ضده بما في ذلك الميت.

وإن مناقشي أنصار الإعدام أولئك الذين يستخدمون في كلماتهم وكتاباتهم الأسلوب المعمول به والذي لا يتوقف تقريباً للضغط على نفسية الناس راسماً بجمالية « ثمار » نشاط القتلة المتوحشين الإجرامي، إنهم ميالون إلى النظر إلى هذا النشاط وكأنه « الطريقة الممنوعة » الفريدة في الجدل الجدي. وإن الوعي الجماهيري دائماً حريص على المعلومات عن أعمال القتل المتوالية وغير المتوالية وعلى الساديين والمهووسين. وتتحدث عن هذا بالمناسبة، الشعبيات العالية للبرامج التلفزيونية والمطبوعات الدورية التي تفوز بالموضوع الجنائي بفاعلية وتفصيل أكبر. وإن مثل هذه الجاذبية الفريدة نحو الموت الذي يخيف ويجذب في آن واحد هي موضوع مستقل. إلا أن المضاربة في هذا التي المبادرة إلى بعضها لا يتحمل أبداً غرائز الإنسان المعاصر غير مسموح بها عندما يكون الهدف المناقشة الجدية البناءة لموضوع إلغاء أو الإبقاء على الحكم بالإعدام.

وحتى المشاعر العالية والنبيلة جداً ليست المساعدة الجيدة جداً في حل هذه المسألة. وإن التحليل الواعي والعقلاني فقط والاستناد المبني على التجربة التاريخية وعلى القيم الأساسية التي وضعتها الحضارة يمكن أن تكون قاعدة لاتخاذ هذه أو تلك من القرارات الحقوقية. وإن المجتمع الذي يطلب التنكيل لقاء الجريمة تغلب عليه المشاعر التي من بينها ( كما كان في الحقب البدائية والعبودية والإقتصاعية ) يسود الشعور بالثأر: إن من يلحق الشر يجب أن يتألم بمثله أو بشر أكثر حذاقة. وتؤكد الدراسات الاجتماعية المعاصرة أن الجزء الأكبر من أنصار الإعدام

يستوعب ضرورة هذا الأجراء على المستوى الانفعالي حصراً. ولا أي حجج عقلانية التي تشهد بوضوح على تناقضيه وعدم شرعية « البرهنة الانفعالية » تستطيع أن تقنع الأكثرية بضعف الموقف المختار.

وغالباً ما يبرهن على صلاحية الحكم بالإعدام بالإستنادات على ضرورة الحماية الذاتية للمجتمع. فبفضل القضاء على المجرم تتم حماية المجتمع وفي الوقت ذاته وكأنه ينظف من التشوهات، والمساوئ. ويحرم المحكوم عليه بالإعدام وللأبد من إمكانية القيام بأفعال شريرة مهما كانت، وبذلك لا يستطيع إلحاق الضرر لا بالمجتمع ولا ببعض المواطنين. وفي غضون ذلك إن الحكم بالإعدام تفسر على الأغلب وكأنه الإجراء الاضطراري للدفاع وكشكل من أشكال تحقيق طريق الشر الحتمي. وإن هذا الأمر غير المريح وغير اللائق يتم تجاهله أحياناً، ويدور الحديث عن الحكم بالإعدام وكان فعل أرتكب باسم الخير العام. وينظر إلى الأخير كحجة هائلة التي نفيها أو تعريضها للشك يبدوان مستحيلين بكل بساطة. إن المجتمع الذي ينتدب الدولة في تنفيذ أو القيام بوظيفة الدفاع يمكن أن يطلب من الناس كي أن لا يرتكبوا في الحالات الحرجة أفعالاً مرتبطة المخاطرة على حياتهم. هذه هي الحال التي تنشأ في حال حدوث الحرب والهجوم الغادر من جانب المعتدي. فإن كانت الدولة بإعلانها التعبئة العامة تعرض جزءاً من مواطنيها لإمكانية الموت، فإنها محقة ولها الحق في التصرف بحياة أولئك الذين ارتكبوا جرائم شنيعة وبشعة.

إن كل هذه الآراء تتعرض للنقد من خصوم الحكم بالإعدام. وإن المجتمع والدولة بالطبع، يجب أن يدافعان بفاعلية عن نفسها وعن أفرادهما. وهذه الحقيقة المجردة جداً لا تخضع للشك. إلا أنها في الحياة الواقعية يتم تحديدها: من وفي أية الحالات وبأية الطرق لابد من الدفاع عنه. ففي حالات الحرب وهجوم العدو الخارجي واحتمال وقوع ملايين الضحايا وفقدان السيادة وتحول المواطنين إلى عبيد أو مواطنين من « الدرجة الثانية » والخ لابد فعلاً من الجهود الموحدة من كل أفراد

المجتمع. وإن الدولة في هذه الأثناء لا تقتـل مواطنيهـا، وإنمـا تـأمرهم بالـدفاع عـن الوطن. وخلال هذا الدفاع لابد من وقوع ضحايا. إلا أن مقارنـة هـذا النـوع مـن الأحداث مع حالات الإعدام غير صحيح أبداً، ذلك لأن حتى أكثر القتلـة حذاقـة يكون ضعيفاً وحقيراً في مثل هذه الحالة ليس الوسيلة الوحيدة القـادرة علـى حمايـة المجتمع من الجريمة.

وعندما يكون المجرم قد قضي عليـه جـسدياً ينـشا إحـساس لـدى الكـثيرين بالهدوء والسعادة. إن الإعدام يولد وهـم النظافـة الاجتماعيـة، أمـا الأسـباب الـتي ولدت وتولد الجرائم البشعة تبقى مخفية عن الاهتمام الاجتماعي. فعلى المجتمـع أن يحمي نفسه ليس فقط من بعض المواطنين، وإنما بقدر أكبر من استبداد الدولة. فـإن عدد أشخاص الذين قتلتهم الدولة يمكن التعبير عنه بالأعداد الفلكية ويفـوق عـدد ما يسمى بحالات القتل « النظيفة » بملايين المـرات. « ينـزف دمـاً أكثـر ذاك الـذي يعتقد أن الحق بجانبه والمنطق والتاريخ نفسه ». وهكذا، إن الحكـم بالإعـدام كنـوع من أنواع القتل العمد ينفذ دائماً علناً « باسم » أهداف عالية ما. « ينفذ القتل باسم الأمة أو الطبقـة المؤلهـة ( المقدسـة )، وإن المجتمـع عنـدما يقتـل الإنـسان. « يـدمر الجماعة البشرية التي تواجه الموت، ويرفع نفسه إلى درجة القيمة المطلقـة، ذاك لأنـه يعتقد أنه أعطي السلطة المطلقة ». وإن شعار « باسم الخير العـام » قـد رفـض مـن قبل ف. سولوفيوف في القرن التاسع عشر. إن الخير العام الذي يحـد مـن المـصالح الفردية لا يستطيع إسقاط ولو حامـل واحـد للحريـة الشخـصية أو صـاحب حـق ساحباً منه الحرية والحياة.

وإلا إن هذا الخير العام الذي يصبح مصلحة شخصية لـن يـصبح خـيراً ولم يعد خيراً، وبالتالي يفقد حقه بالحد من الحريـة الشخـصية. وإن الرجـوع إلى الخـير العام يعد فقط قناعاً يخفي وراءه القتل الـذي شـرعته الدولـة. وإن وجـود الحكـم بالإعدام يدعم في المجتمع فكرة أن نوعاً ما من القتل ليس شراً، وإن القتل يمكنـه أن

يكون مسموحاً به، وحتى مفيداً. وينتج أن المجتمع « ينسب لنفسه حق الانتظار وأن يكون هو الطبيعة بذاتها ». وإن الاعتراف بأنه من الممكن قطع الإنسان عن المجتمع، ذلك لأنه شرير بالمطلق، بالرغم من أن أفق جرائم الدولة ( وبخاصة في القرن العشرين ) لا يقارن بأفق أفعال الشر التي قام بها بعض الناس.

وإن واحداً من أهم براهين خصوم الحكم بالإعدام مرتبط تحديداً بأن الدولة والمجتمع يصبحان، حسب رأيهم، على مستوى واحد مع القاتل، معتقدين أن لهما الحق مخالفة أحد المحرمات الأخلاقية الأساسية وتبرير الحرمان من الحياة بصورة قسرية. وإن العقوبة بإبقائها على مؤسسة الإعدام تصبح قاتلة. إلا أن العقوبة القصوى هي قتل من نوع خاص. إنها، حسب رأي أ. كاميو، « اكثر أنواع القتل العمد الذي لا يقارن معه اكثر أنواع أفعال الشر المقصودة ». ففي القرن التاسع عشر ناقش الحقوقيون والفلاسفة الروس هذا الموضوع بعمق خاص. فأكد روزانوف ف.ف. أن الإعدام هو « الشيء الشرير ( الشيطاني »، الذي ابتدعته الدولة، وكتب تاغانشيف ن.س قائلاً، إنه الاعتراف المخزي للدولة «بأنها تضع نفسها على مستوى واحد مع القتلة ». وليس مقنعاً أبداً أن تقارن المجتمع الذي يعاقب بالإعدام بالشخص الذي يقتل شخصاً آخر في حالة الدفاع عن النفس أو عن حياة الأقرباء. وينتج، إن كانت الدولة لا تقتل فإنها ستموت. وإن استحالة مثل هذا التأكيد واضحة تماماً. القاتل المحدد هو إنسان حي يمتلك صفات فردية فيزيولوجية وسيكولوجية وصفات فريدة لطبعه ومربى في وسط معين وقد مارس الإجرام بفضل عدد من الأسباب، إنه يعلل أفعاله بهذا الشكل أو ذاك المميز له بالذات، ولديه أحاسيس متنوعة ويعاني من مختلف الشهوات وغير ذلك. إن أفعاله المخيفة لايمكن أن تكون مبررة، لكنها يمكن أن تكون مفسرة بطريقة معينة، ذلك لأنها تنطلق من إنسان حي. وفي الحكم بالإعدام لا يوجد قاتل كشخص حي، وإنما هناك قاتل مجرد هو القانون، الدولة.

- « الموت أو الإعدام، يكتب بهذا الصدد ي.ن بولفاكوف، هو نوع من أبشع أنواع القتل، لأنه قتل بدم بارد ومتعمد ومدرك ومبدئي. أنه قتل من دون أي انفعال ومن دون أي شغف ومن دون أي هدف، القتل من أجل القتل. وفي هذا يكمن هولة وخطيئته الرئيسان ». وكتب ن. أ بيرديايف عن ذلك أيضاً: « عن القتل المولود من «الفوضى » أكثر نبلاً و أكثر براءة واكثر احتمالا بالنسبة إلى ضميرنا من القتل «بالقانون » بوحشية وببرودة والقتل الثأري المتعمد ». وإن حشود المتعصبين التي تقتل للمجرم في المكان تحت تأثير الغضب الغريزي تكون بالطبع غير مذنبة. إلا أنها، كما يؤكد سولوفييف تستحق بعضاً من التسامح، لكن « المجتمع الذي يقوم بذلك ببطء وببرودة وبتمعن ليس لدية العذر ». إن الشخص يتحمل المسؤولية عن تصرفاته. فكيف يمكن التعامل مع المسؤولية إن دار الحديث في حالة الإعدام عن قوة مجهولة ( غير معروف صاحبها ) ؟ والسؤال يطرح نفسه: « إن الدولة تكون دائماً غير مسؤولة بسبب مجهوليتها ». ولديها بالنسبة لمجرم رغبة واحدة فقط هي القضاء عليه، وفعل أي شيء كي لن يبقى هذا الإنسان موجوداً على الأرض. إن الإعدام لذلك ،كما يؤكد سولوفيف هو قتل بمعنى القتل، قتل مطلق، أي الرفض المبدئي للعلاقة الأخلاقية الجذرية بالإنسان ». ويعترف الطرفان المشاركان في النقاش حول الإعدام بعدم كمال النظام الحقوقي الذي يستطيع تماماً ولأسباب مختلفة أن يحارب ويشجب، ومن ثم يحرم الإنسان البريء من حياته. وهكذا إن إمكانية حدوث إخطار قضائية برهان من البراهين الجدية التي يقدمها خصوم العقوبة القصوى. وإن مناقشيهم يستجيبون بصور مختلفة على حجة من هذا النوع.

وتظهر الدراسات الاجتماعية أن إمكانية حدوث أخطاء قضائية هي لعلها اللحظة الوحيدة التي تربك العديد من الذين استطلعت آراؤهم والذين دافعوا عن ضرورة الإعدام وإن هذا الإرباك لا يقود إلى تغير الموقف من جوهر الموضوع، لكنه يولد تفهماً أن يكون احتمال الأخطاء عند إصدار الحكم كبيراً في الدولة التي

لا يحكمها القانون حيث غالباً ما تكون المحاكمة سريعة وغير عادلة. وحيث تجذر الفساد، وحيث لاتصور الدلائل، وغالباً ما « تشطب »، وحيث يسود على الأغلب التعسف القضائي. إلا أن هذه المسألة الحساسة لا تقلق الجميع أبداً. وإن بعض أنصار الإعدام النشطاء يفترضون الاستناد الذي لا معنى له على الأخطاء القضائية. وإن منطق آرائهم هو التالي تقريباً: إن المجتمع والناس غير كاملين، لذلك إن الأخطاء حتمية في جميع مجالات النشاط البشري. وإن الحسابات الخاطئة في مجال البناء يمكن أن تؤدي إلى دمار هذه التصاميم أوتلك ومقتل الناس؟ وإن الكوارث الجوية تكون أحياناً نتيجة لأفعال خاطئة من الطاقم أو من خدمات غرفة العمليات، وإن العديد من الناس يموتون في الطرقات بسبب عدم انتباه السائقين في هذه الحالة أو تلك. ويبدو أكثر فاعلية المثال المتعلق بالعمل الطبي. وإن عدد الأخطاء في هذا المجال هيهات أن يستطيع أحد ما حسابها، لكنها ليست قليلة. وبالتالي، في سبيل تحاشي آثار الأفعال غير الصحيحة لابد من التوقف عن المعالجة وعدم ركوب الطائرات وعدم بناء أبنية جديدة، وعدم السفر في السيارات. « في كل عمل يمكن أن تكون أخطاء فلماذا يجب أن تتوقف في مسألة استخدام الإعدام فقط ». عدا ذلك، إن إصدار حكم الإعدام على الأبرياء - نادر للغاية. هكذا، نجد في الأدبيات أكثر من غيرها عملية تجسيد أمثلة على إعدام الناس الأبرياء بسبب الجرائم. وإن ثلثي الأبرياء ضحايا على خلفية العدالة المنتصرة - هي خسارة مأساوية لكن ليست كبيرة بنفس القدر. وينحصر المخرج الذي يقترحه أنصار الإبقاء على الإعدام في رفع القدرة المهنية لدى القضاة وفي تشديد الوظائف الوصائية بالعلاقة بفئة معينة من القضايا والخ. ويركز خصوم أحكام الإعدام على عدم العودة عن مثل هذا النوع من الأحكام أو العقوبات. فإن المحكوم لأية فترة زمنية يحق له محاولة الحصول على حكم عادل وعلى إعادة النظر بالقضية، وطلب العفو. وإن المعدوم بغض النظر عن انه مذنب أو بريء يبقى إلى الأبد مجرماً في أدراك الناس المرتبطين به. وحتى في البلدان التي فيها القضاء متطور تقوم السلطات

عادة بعد تنفيذ حكم الإعدام بإعاقة إعادة النظر بالقضية، ذلك لأن هذا الإجراء يتطلب نفقات مالية كبيرة جداً، وعدا ذلك، يمكن لمتابعة التحقيق في مرحلة معينة أن تنسف سمعة السلطة.

لايمكن لقضاء أن يكون من دون أخطاء ولم يكن كذلك من قبل. لذلك بالذات إن إدانة الأبرياء تبدو حتمية. وإن المعطيات الإحصائية تشهد بقوة على أن نسبة الأخطاء القضائية عالية بما يكفي حتى في الدول الأنظمة الحقوقية والديمقراطية المتطورة ( 10 ٪ و أكثر ). ولابد من إضافة إن ليست الحالات كلها على إطلاق الخاصة بالقرارات القضائية الخاطئة يتم الكشف عنها، لذلك لا أحد يستطيع القول كم عدد المعدومين الأبرياء تحديدا في هذه الفترة أوتلك من الزمن. لكن حتى الأرقام التقريبية تصدم. وهكذا، لقد أعدم في الولايات المتحدة في الفترة مابين عامي 1900 - 1985 - 25 شخصاً كان ذنبهم مثبت بعد موتهم. فبالنسبة لخصوم الإعدام إن المحاكمات العقلية حول الموضوع، كثيراً أم قليلاً، تبدو أكثر من تجديفية. بالنسبة لهم إن بريئاً واحد تم إعدامه يعد إثباتاً كافياً كي يقولون دائماً « لا » للإعدام، ولكي يلحقوا العار به على الدوام، ذلك لأن الحياة البشرية ذاتها فريدة واستثنائية. وإن الأخطاء القضائية في إصدار الأحكام بالإعدام. لا يجوز من وجهة نظر خصوم الإعدام، مقارنتها، بالتصرفات الخاطئة عند الناس في مجالات أخرى في الحياة. لا الطبيب ولا سائق السيارة ولا أي شخص آخر لا يضع أمامه الهدف المرتبط بقتل الإنسان عن وعي مسبق وهو يعرف جيداً أن في مجال عمله لا أحد معصوم عن الخطأ. أما القضاة يقومون بذلك عن وعي وإدراك وعن قصد ومن وجهة نظرهم أن ذلك مثبت وعادل عندما يصدرون قرارهم الذي يحمل الموت. ومع أنهم يعرفون أن في مجال عملهم المهني الأخطاء غير مستثناة وإن ثمن الأخيرة( في حال نوع خاص من الجرائم ) هو حياة بشرية، ومع ذلك، يأخذون هذه الحياة بكل هدوء. ومن الأسهل، كتب أ. كاميو، الإستناد إلى عدم كمالية طبيعة الإنسان والمجتمع والنظام القانوني من المساعدة بفاعلية على إلغاء الإعدام. فإن العدالة

القضائية غير كاملة، ويقول البعض، لكنها أفضل من الاستبداد. إن هـذا« التقـدير السوداوي » من هذا النوع مقبول بالنسبة للعقوبات العادية، ولكـن لـيس بالنـسبة للإعدام.

كما أشرنا أعلاه، إن القانون المعاصر يرى في إصـلاح المجـرم الهـدف الأهـم للعقوبة. وتوجد أيضاً سجالات بهذا الصدد بين أنصار وخصوم الإعدام. الخصوم مقتنعون بأن العقوبة القصوى لاتعد عقوبة كما هـي، ذلـك لأنهـا تقـوم بوظيفتهـا الأساسية. وإن مراقبة العديد من المحكومين من المجـرمين تـدعو للـشك في قـدرتهم على الإصلاح. وإن خصوم الإعدام يدركون جيداً هذا: حقاً إن التأكيـد علـى، إن كل مجرم يستطيع أن يعيش الندم الحقيقي والتوبة والتحول الروحي الداخلي ما هو سذاجة بعض الشيء. إلا أنهم يقولون، لايجوزالإستنتاج بثقة مطلقة أن كل المذنبين لايمكن إصلاحهم وأن بين المحكومين لا يوجد أبرياء. إن إلغـاء الأحكـام بالإعـدام يعطي الفرصة للإصلاح، وإن الإعدام يلغي هذه الفرصة. وفقـط الحيـاة هـي الـتي تعطي الإنسان إمكانية إدراك الفعل وإمكانية التغيير في وصـول الـذات. « إن هـذا الحق في الحياة الذي لا يساوي الفرصة في الإصلاح يعد الحق الطبيعي لأي إنـسان حتى الأسوأ ». وإن الأمثلة على التحولات التي حدثت مع المجرمين المدمنين ليست قليلة. يتذكر أ. كاميو حادثاً حـدث مـع بيرنـار فـالو الـذي حكـم عليـه بالإعـدام لارتكابه جرائم دموية عديدة في فترة تعاونه مع الغيستابو. أعترف هـذا « الـوزير » بأنه مذنب وأعلن أنه لا يستحق الرحمة. وهو موجود في المنفـردة بانتظـار الإعـدام. اعتراف فالو آسفاً لأحد السجناء بأنه لم يستطع في السابق الإطـلاع علـى الإنجيـل: ولو أنه فعل ذلك من قبل، لكانت حياته قد سارت في طريق مغاير. وليست قليلـة تلك الحالات عندما أعاد المجرمون النظر في أفعالهم وتابوا توبـة مـؤثرة وكـشفوا في داخلهم عن خصائص وقدرات لم تكن ظاهرة من قبل، كل ذلك وهم يمضون مدداً طويلة في السجن. ففي الولايات المتحدة مثلاً، أصبح أحد الـسجناء عالمـاً بـالطيور شهيراً، وآخر أتقن تماماً علم الفقه القضائي. وبالطبع لكي يـصبح الإصـلاح ممكنـاً

لابد من ظروف معينة وجهود كبيرة من جانب المجتمع والدولة. إنها مهمة جدية وصعبة، إلا أن الصعوبات المتعددة المرتبطة بحلها لاتعد حجة في صالح القضاء على المجرم. وبالنتيجة النهاية، كتب أ. كاميو لا تستطيع أي حقائق ولا أية حجج إقناع لا أولئك الذي يعتقدون أن الفرصة الأخيرة يجب أن تقدم كذلك لأقل الناس ولا أولئك الذين يعدون أن هذه الفرصة هذه الفرصة وهمية. لكن لابد من تذكر شيء واحد: لاأحد منا يستطيع أن يعد أحداً ميؤوساً منه. ومن يحكم هكذا فإنه يحكم على نفسه. إن الإعدام لا يصلح شيئاً إنه يدمر فقط. وكيف هنا لا نتذكر القرار الصادر عن لينكولن الشهير بخصوص أحد الأحكام بالإعدام: « أشك أن هذا سيصلحه ».

يعد أنصار النزعة الوهمية للحظ الذي وهب للمجرم أن إصلاحه ممكن خلال 3 – 8 سنوات الأولى فقط. والمدد الأطول تسجل فقط حقيقة الانتقام العادل القائم وبعبارة أخرى إن حكم المؤبد كبديل للإعدام لا يستطيع في أية ظروف كانت أن يؤدي إلى إصلاح المجرم. وتشكل العقوبة القصوى الأسلوب في « القضاء على الغيلان(الوحوش) البشرية ». وإن الحكم المؤبد لامعنى له ولا فائدة منه، ذلك، لأن الإصلاح ليس بحاجته أحد، لا المجتمع و المجرم. وممكنة فقط تصحيح سلوك أولئك الذين لم يرتكبوا حتى الآن أفعالاً شريرة، لكنهم مستعدون في داخلهم للقيام بها. وهكذا، تقحم في البرهنة المتعلقة بمسألة الإصلاح الخاص بالذي تجاوز القانون من جديد الحجة الوقائية المذكورة سابقاً التي عدم صلاحيتها. واضحة بالنسبة لخصوم الإعدام. وإن مناقشيهم بدورهم يعتقدون أن المجتمع يجب الا يحكم على نفسه بالاعتناء بالمحكوم بالمؤبد. إن الإعدام الذي نظر إليه في السياق عملي أكثر وأكثر منفعة بما ذلك بالنسبة للمجرم نفسه.

وهكذا، يبدأ جانب أخر لمسألة الإعدام التي تفسر أحياناً بالأكثر بساطة وبالطريقة الرخيصة للتقاسم مع الناس الذين ارتكبوا جرائم بشعة بالتشكل أثناء

عملية النظر في الحجج المتعلقة بإصلاح المجرم. إن المواطنين الذين يحترمون القانون الذي ضرائبهم ومداخلهم تذهب إلى خزينة الدولة ليسوا ملزمين بإطعام المهووسين، القتله. ولا يجوز أن يستخدم أموال هؤلاء الناس في بناء سجون جديدة ومصحات لتحسين ظروف إقامة المساجين ( من المعروف أن منظمات دولية مختلفة تطالب بذلك ). لذلك فإن المجرم مفيد أقتصادياً وصائب لا وجود للإنسان يعني لا وجود للمشكلة وإن أكثرية أيديولوجي الحكم بالإعدام يخجلون بعض الشيء من هذه المحاكمات العقلية ويضيعون صحبتهم للبساطة والرفض بمساعدة أراء أخرى وإن المشاركين في استطلاعات الآراء الاجتماعية أكثر صراحة، وبهذا المعنى أكثر نزاهة من المنظرين الذين يشاطرونهم الأفكار. والسؤال المزعج « هو قتل، أما أنا قتل أن أطعمه؟ » يلقى صدى في جميع القلوب. وإن تجردنا عن هذه النوطة « الإنسانية العالية » وبقينا على مستوى نقاش المسألة المالية البحتة، فكما يعتقد خصوم العقوبة القصوى، لابد من ملاحظة أن مؤسسة الإعدام ذاتها تقع في عداد المؤسسات الباهظة الثمن. والمدهش هو أن هذه الحجة لاتقنع المشاركين بالاستطلاع الاجتماعي ناهيك عن أنهم يعتبرونها لا معنى لها.

إن عملية الطعن بالحكم بالإعدام في الدول المتطورة من الناحية الحقوقية تسفر عن مبالغ كبيرة جداً ففي الولايات المتحدة مثلاً إن المرحلة الأولى من هذه العملية تساوي حوالي المليون دولار الأمر الذي يعد أغلى من الحكم المؤبد. وإن الإعدام في أيدي الدولة حيث القضاء يحكم حسب خطة « مبسطة » يتحول إلى الأداة المرعبة التي تلغي قيمة الحياة البشرية تماماً وتنسف فاعلية النظام القانوني. وفيما يتعلق بانفعالات دافعي الضرائب، فإن الجزء غير كبير منهم الذي يقف ضد العقوبة القصوى يستقبلون بألم حقيقية أن مؤسسة الإعدام قائمة على حسابهم و أنهم بذلك يصبحون مشاركين بالقتل بغير إرادتهم.

وإن ذهبت الدولة، بالتأكيد، إلى إلغاء الإعدام، فإنها يجب أن تأخذ على عاتقها النفقات المتعلقة بتحسين النظام الجنائي - التنفيذي ( بناء إصلاحات من نوع جديد، وتحضير الكوادر المناسبة وغير ذلك ). ويمكن أن يؤدي الاهتمام المثير لأكثرية المواطنين برفاهية الدولة ( الإعدام أرخص من الاحتفاظ ) إلى الاستنتاج المنطقي جداً: كي نفرغ السجون ولكي لانبني سجوناً جديدة وإصلاحات جديدة وعموماً ترخيص النظام هذا إلى الحد الأدنى، كان من غير السيئ توسيع مجال استعمال الإعدام « كأرخص » طريقة في مكافحة الجريمة. إلا أن أنصار الإعدام الحاليين يؤكدون دائماً على استثنائية واستخدامه فقط في الحالات القصوى جداً وعندئذ لن يعمل إثبات « الرخص » عمله - إن الاحتفاظ بهذا القدر القليل من المجبرين في السجون لايعد عبئاً على أية دولة. وإن خصوم الإعدام المجبرين على الإجابة ولو بقدر ما على هذه الحجة يدركون أن طرح السؤال بحد ذاته ( كم تساوي حياة الإنسان ) يعد غير أخلاقي جداً من حيث جوهره.

إن بعض أنصار الحفاظ على الأحكام بالإعدام يطرحون في الوقت الحاضر وجهة نظر« حل الوسط ». وجوهرها بسيط على المجتمع أن يتحرك في طريق إلغاء العقوبة القصوى، ذلك لأن الأخيرة هي الشر، لكن يجب القيام بذلك ببطء وبالتدريج بانتظار نضوج الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المناسبة وغيرها من الظروف. إن إلغاء الحكم بالإعدام غير مسموح به في البلد الذي يخوض حرباً والذي يقع في حالة أزمة اقتصادية وعدم استقرار سياسي. عدا عن ذلك، وللبدء بهذه العملية لابد من توفر الجو الإجرامي المناسب الذي يمتاز بانخفاض مستوى الجرائم البشعة. وفي ظروف ضعف عمل المعايير الأخلاقية والدينية، وهشاشة المؤسسات والتقاليد الديمقراطية إن التخلي عن الحكم بالإعدام يكون لا أساس له. عدا ذلك، في المجتمع « غير الناضج » لذلك إن إلغاء الحكم بالإعدام « عمل إجرامي » مثله مثل إلغاء العملة والشرطة. وعموماً، إن كانت تنفذ في المجتمع جرائم عجيبة، فإنه لم ينضج حتى الإنسانية الحقيقية.

ومن وجهة نظر خصوم الأحكام بالإعدام إن انتظار « المستقبل الباهر » و الاستقرار المطلق، والازدهار، وعصر نهضة أخلاقي وروحي، والتغيير الجوهري في النظام الجنائي، والتحولات المباركة في الوعي الاجتماعي يمكن أ ن يطول كثيراً. وتشهد الحقائق بثبات على أن العقوبة القصوى قد ألغيت في تلك البلدان التي تحررت لتوها من الأنظمة الديكتاتورية والبعيدة جداً عن الاستقرار في جميع مجالات الحياة: البيرو، نيكاراغوا ( 1979 ) السلفادور ( 1983 )، رومانيا ( 1989 ) وغيرها. وإن أزلت الدولة عن نفسها « قيود النظام السابق » تضع أمامها بوعي مهمة بناء النظام الديموقراطي القانوني وتشكيل المجتمع المدني، فإنها لم تستطع ذلك من دون إلغاء مؤسسات الأحكام بالإعدام.

أما في ما يتعلق بالإنعاش الأخلاقي للمجتمع، والعامل الأهم في مجال جعل الوعي الأخلاقي إنسانياً على التخلي عن القتل القانوني يجب أن يكونه هو بالذات. وإن الرأي العام بحد ذاته لا ينضج حتى فهم عدم أخلاقية الحكم بالإعدام، فلا بد من تصحيحه في الاتجاه الإنساني، وليس في اتجاه روح القانون البدائي.

وإن أنصار الحكم بالإعدام يستخدمون الرأي العام كأحد البراهين الأكثر « أهمية » معتقدين أن معارضة « صوت الشعب » تعني إظهار اللاديموقراطية في الآراء والغطرسة الذهنية وتجاهل « الحقيقة الشعبية » أن البرهان يستند إلى الموقف الذي لا يتطلب برهاناً والذي بناء عليه إن الشعب دائماً على حق وحكيم وصاحب ضمير وعادل، وفي الوعي الشعبي بالذات تعيش أكثر أخلاقية وصحة، وإن الشعب« يشتم «بغريزته الحقيقية. وبالتالي، بما أن الوعي الشعبي غير مستعد لإلغاء الأحكام بالإعدام. فإن المشرع ملزم بحسبان هذا العامل. وتشهد الدراسات الاجتماعية لسنوات مختلفة: أن أكثرية المواطنين تدعم شعار ضرورة العقوبة القصوى. ففي الاتحاد السوفيتي عبرت عن نسبة 3 ، 5 ٪ ممن استطلعت آراؤهم

عن تأييدها للإلغاء السريع للأحكام بالإعدام في العام 1990، ونسبة 7/ 18 لصالح إلغاء التدريجي لها، و1 ،34٪ لصالح الحفاظ عليها في حدودها الموجودة، و9 28 ٪ لصالح توسيع العمل فيها و 3/ 13٪ كان من الصعب عليها التعبير عن رأيها وهكذا إن 24٪ ممن أستطلعت أراؤهم أعتقدت أن على المجتمع أن يتخلى (مباشرة أو بالتدريج) عن أقسى العقوبات وحسب معطيات عام 2000 قال 15 ٪ لصالح إلغاء الأحكام بالإعدام لصالح المواطنين في روسيا وضد الإلغاء قالت نسبة 85 ٪ منهم. وفي بيلاروسيا وحسب معطيات استفتاء عام 1996 شكل عدد أنصار الحفاظ على الأحكام بالإعدام بسبة 44 ، 80 ٪ وخصومة شكلوا نسبة 93، 17 ٪.

وهكذا إن أكثر البراهين تميزاً في الدفاع عن الأحكام بالإعدام التي تقدمها الاستطلاعات: أن الحكم بالإعدام هو التدمير المؤقت الذي سوف يلغي في وقت ما؟ الحكم بالإعدام ضروري في عصر الأزمة الاقتصادية ؟ الحكم بالإعدام طريقة للترهيب، الحكم بالإعدام شكل من أشكال الانتقام ؟ الحكم بالإعدام ضروري في عدم الاستقرار السياسي والخ. وكما يشير علماء الاجتماع، يتميز الحكم بالإعدام بالنسبة لأكثرية أنصار العقوبة القصوى بالعلاقة اللاعقلانية بهذه المشكلة وعدم القدرة على النظر من منظار نقدي إلى الموقف الشخصي حتى في حالة الطريق المسدود المنطقي. عدا ذلك أن مسألة علنية الإعدام لا تتمتع بالتأثير المبهج على من تستطلع آراؤهم، بالرغم من أن الأكثرية منهم ضد هذا الشكل من أشكال التنفيذ.

إن الاستناد إلى الرأي العام يبدو برهاناً قوياً، البرهان الذي لا يستطيع خصوم العقوبة القصوى تجاهله. وبهذه المناسبة ينشأ أمامهم عدد من المسائل المعقدة التي من المستحيل عدم الإجابة عليها. ( من الأسهل على أنصار الحكم بالإعدام في هذه الحالة: ليسوا فيحاجة للبرهنة على أي شيء، ويكفي فقط الإشارة إلى معطيات الاستطلاعات). وقبل كل شيء لابد من محاولة فهم لماذا هذا العدد

الكبير من المواطنين جادون لهذه الدرجة في دعمهم للعقوبة القصوى. وما أسباب قساوة القلب هذه. إن الرأي العام يتمتع بقوة الاستمرار التاريخية ومشفر في مختلف أشكال الثقافة الروحية، ومرتبط ببنية الإنسان العاطفية المركبة تاريخياً. وأن قوة رد الفعل الأخلاقي السليم على الجرائم الشنيعة والتعطش الغريزي للثأر تخمد صوت العقل. وكما أشير من قبل لاتزال في وعي العديد من الناس تغفو العقائد القديمة البدائية والنظرة على الجريمة والعقاب. وأن البحث والعثور في وعينا على المبدأ « الحي دائماً » للثأر البدائي، ومن ثم إمكانية طرده من هناك يقدر عليه فقط أولئك الأشخاص الذين لديهم إرتكاس خاص بهم، وهم قلائل. .

إن الإعدامات الدموية واسعة النطاق في القرون الماضية كانت تنفذ ليس فقط بإرادة الحكام والقضاة ودواوين التفتيش. بالدرجة الأولى كانت الحشود تتعطش لمثل هذه الإجراءات العقابية وهي الحشود التي تديرها الغرائز القديمة. وكان حكمها على الأغلب أكثر قسوة من قرارات القضاة. ومن المفيد هنا تذكر القصة من الكتاب المقدس مع بيلاط إلى طلب منه الشعب إطلاق فارفا وقتل المسيح.

إن أسئلة النائب العام الذي عبر عن الشك في تذنيب المسيح لم تربك الحشود: « لقد صاحوا بصوت أقوى: نعم، ليصلب ». وإن صوت الشعب - « أصلبه ! » ظل باقياً خلال السنين وآلاف السنين داعياً إلى التنكيل بهذا أو ذاك من ممثلي الجنس البشري. ولم يكن القرن العشرين استثناءً. يمكننا تذكر ابتهاج « أفضل ممثلي » الشعب، عندما جزع ميخائيل شولوخوف علناً على انه لا يجوز التنكيل بالكاتبين سينيافسكي ودانيال كمافي السابق محكومين أو معتمدين على « الفهم الثوري للقانون ». لقد سجلت الصور وجوه الحشود الهلعة التي صفقت للخطيب الملهم الحائز على جائزة نوبل. ومنذ فترة بعيدة نسبياً ( في عام 1976 ) وصل الرأي العام في فرنسا إلى المراحل العليا من « التكالب » بسبب قضية

اختطاف وقتل تلميذ المدرسة. تجمع الفرنسيون الغاضبون ودعوا إلى الحكم بالإعدام المترافق بالتعذيب والتنكيل مقدمين أنفسهم بمثابة جلادين، وطالبوا بإعطائهم المجرم « للشعب » ليمزقه والخ. وإن « الشعور الشعبي بالعدالة » كان يدعو دائما تقريبًا إلى القسوة، طالباً « العين بلعين »، مثبتاً مرة أخرى أن الغرائز البدائية لاتزال موجودة في وعي أكثرية الناس الحاليين الذين يظهرون أنفسهم، خاصة، في الحل المناسب لقضية الحكم بالإعدام.

وهناك تفسير آخر لهذه القسوة المدهشة التي تعبر عنها استطلاعات آراء المواطنين الذين يعيشون على أراضي الاتحاد السوفيتي السابق ويعيشون الآن في دول رابطة الدول المستقلة والتي يقتصرها خصوم العقوبة القصوى. لقد شهدت الحقبة السوفيتية من التاريخ الثورة والحروب والتنكيل الجماعي الأمر الذي لم يستطع ألا أن ينعكس على سيكولوجية الناس. ولقد تأقلم الوعي القانوني للمواطنين مع حجز الحريات لفترات طويلة و.ع الاستخدام الواسع للإعدمات. وقد تأكدت القناعة بأن من دون العقوبات القسية لا يجوز ومن المستحيل التغلب على الجريمة. « إن الحشود تؤمن بثبات بأن الإعدمات ترعب المجرم، وهذا يعني أنها تقلل من الجريمة. وإن هذا التيه الجماعي لا يخضع لأية براهين عقلانية ». فخلال كل هذه السنوات حدث تنامي متزايد للتقليل من قيمة الحياة البشرية على خلفية الإعلانات الطنانة عن القيم. ولا يزال إدراك العديد من الناس حتى الآن يحمل في ذاته آثار العنف والقسوة في السنوات الماضية ( وهذا لا يتعلق فقط بالجيل الأول. لقد حدثت تغيرات جدية بعد البيريسترويكا، أما اضطهاد الوعي بقي. وهو الذات يخترق عندما يدعون إلى الرأي العام. وهذه أسطورة عن أننا شعب خير وحنون، يكتب بريستافكين. إننا قاسون جداً وإنتقاميون جداً. لقد تعب الكثير من الناس اليوم ( على الأقل في روسيا ) من انتظار النتائج الإيجابية للإصلاحات ومن عدم استقرار الحياة، ومن عدم استقرار الوضع الاجتماعي. ولاشيء يدفع بهم إلى الشفقة، ولكن الأرجح هو العكس - إن الناس غالباً ما يمتعضون من الأحكام

المخففة، إنهم يتحولون إن حشود مستعدة لاقتحام قلعة المحكمة وهي تصرخ: « الشعب يطلب ! ».

ويعتقد خصوم الحكم بالإعدام أن الاعتماد على الرأي الهام في مثل هذه القضية المعقدة غير مجد، ذلك لأن هذا الرأي لا يستطيع أن يكون شاملاً. إن أكثرية الناس لاتعرف جيداً كل تفاصيل هذه القضية وإنهم بوجودهم في أسر الانفعالات والعواطف غير ميالين إلى الاستماع لصوت العقل، ناهيك عن التفكير بحجج الـ « contra » هل على المشرعين اخذ حالة الرأي العام بعين الاعتبار عندما يتخذون هذا القرار أو ذاك، بما في ذلك في مجال مسألة الحكم بالإعدام ؟ العديدون يجيبون على هذا السؤال بالموافقة - يجب على السلطة دائماً أن تستمتع إلى صوت الناخبين واتخاذ القوانين التي تعبر عن رأي الأكثرية. وآخرون يعتقدون إن، الاستماع ضروري دائماً، لكن السير حسب الرأي العام دائماً وبالكامل أمر غير مجدٍ. ومن الصعب التحديد في أية الحالات لابد من اخذ هذا الرأي بعين الاعتبار، وفي أي الحالات يمكن التصرف بخلافة: « في أية الحالات يكون مصدراً للسلطة والسيادة، وفي أية الحالات يكون الشعار الذي يمكن الاختفاء وراءه أثناء المهرجانات الخطابية » بالفعل، إنها مسألة معقدة. و الواضح، إن هناك مسائل لا يجوز حلها بأكثرية بسيطة من الأصوات. فإن المواضيع الفلسفية و الأخلاقية والحقوقية. لا ينظر فيها في الاستفتاءات و أثناء عمليات استطلاعات الرأي فهنا يجب أن يقول كلمتهم المهنيون المحترفون. وإن قضية الإعدام هي بالدرجة الأولى مسألة أخلاقية وفلسفية، ومن ثم سياسية وحقوقية فعلى السلطة الحكيمة والمتنورة تقدير حالة الرأي العام تقديراً نقدياً، والسير ليس وراءه وإنما أمامه. « وعندما تقرر مسألة قيم الحقوق الأساسية للإنسان فإن مهمة الحكومة والسياسيين هي توجيه الرأي العام واتخاذ القرارات السياسية ». وتشهد الحقائق على أن إلغاء الحكم بالإعدام يؤدي في العديد من البلدان إلى تقليص عدد أنصاره ويساعد على التخفيف وتلطيف الطباع. وكان الإعدام قد ألغي في أكثرية الدول الأوروبية بغض

النظر عن الرأي العام. وهنا لابد من الاعتراف بفضل حكمة وشجاعة السياسيين الذين استطاعوا الابتعاد بدبلوماسية ولباقة عن السير الأعمى وراء الرأي العام أو وراء أكثرية الناخبين واختاروا الطريق الأخر مصححين الرأي العام باتجاه المبادئ الإنسانية. وبدا ( مثلاً في ألمانيا ) أن العديد من الناس قد غيروا أراءاهم بالإعدام، وبالنسبة للأكثرية منهم الآن أصبح يعدو حالة وحشية عندما تحرم الدولة مواطنيها من الحياة بناء على القانون.

وخلال النقاشات والمجادلات في مجال المواضيع المتنوعة جداً غالباً ما تطرح الحجج الأخلاقية كأكثرها وزناً. وإن الحديث يدور في هذه الأثناء حول تبرير القرارات الاقتصادية والعسكرية والسياسية وغيرها. وإن الأخلاق والمعايير الأخلاقية غالباً ما ينظر إليها وكأنها المرجع الأخير الذي الرجوع إليه يسمح بإثبات الحق الخاص وصحة الخط المختار في السلوك. والمسألة هنا في الوضع الخاص للأخلاق النافذة في المطلق في جميع مجالات العمل البشري، وأيضاً في شمولية التقدير الأخلاقي الذي يمكن أن تدعمه مختلف الظواهر والأحداث والتصرفات.

وأن التوجه إلى القيم الأخلاقية قريب للعودة إلى الرب ذلك لأنها ينظر إليها وكأنها السمعة العليا التي تشهر قاعدة ما للحياة البشرية العامة. وعندما يدور الحديث عن الإنسان وعن حياته وموته إن الخط الأخلاقي - الأدبي لتحليل هذه القضايا يصبح الخط السائد. وفي جملة أنصار وخصوم الإعدام يوجد دائماً بوضوح أو بخفاء العنصر الأخلاقي إن الوعي الأخلاقي المعاصر قد ثبت على «أساس» الإنسانية بعد أن قطع طريقاً صعباً وطويلاً من التطور، وبهذا المعنى قد حل بدلالة واحدة مسألة الإعدام عند إعلانه عن لاأخلاقية الحرمان من الحياة في أية ظروف كانت. بيد أنهم يدعون إلى مبدأ الإنسانية أيضاً بهدف تبرير الإعدام وهكذا، إن

الظاهرة ذاتها التي شهرتها تعني الكثير للجميع بشكل واضح تستخدم كحجة لتأكيد المواقف المتناقضة تماماً.

تستخدم الإنسانية في تأملات أنصار للإعدام بصورة خاصة تماماً. أولاً، يؤكدون أن هناك فئة من الناس الذين يجب أن لا يعيشوا على وجه الأرض بسبب الأفعال المقززة التي قاموا بها، لذلك من غير المسموح به وضعهم في عداد المجتمع الإنساني، أي يجب على الإنسانية أن لانطبق على الساديين والقتله. إن الإعدام هو تعبير عن الإنسانية الرفيعة «.، ذلك لأنها تكون بمثابة وسيلة لإزالة العيوب الاجتماعية.

إن « العقوبة القصوى » التي ينظر إليها في مثل هذا الاتجاه تكون ضرورية ومسموحاً بها أخلاقياً. وثانياً، إن بعض أنصار الإعدام يفسرون الحالة على الشكل التالي: إن العقوبة القصوى شر، إلا أنه عند الاختيار بين الحرمان من الحياة والسجن المؤبد لابد من اعتماد الشر الأقل، أي اعتماد الإعدام. فإن غياب الحياة أفضل من الحياة في السجن، لذلك إن الإنسانية الحقيقية والصحيحة وليست المجردة تنحصر في تمويت المجرم لخيره هو بالذات. وإن الحكم بالسجن المؤبد غير إنساني جداً، وفي حين إن الإعدام ظاهرة حقيقية من ظواهر الإنسانية.

وفي سبيل الحقيقة لابد من القول أن هذا النوع من الآراء في الأدبيات نادراً ما يسمع. وإن عدداً قليلاً من المؤلفين الذين يعدون أنفسهم من المثقفين الإنسانيين يتشجع بهذه الدرجة من الصراحة لاستعراض مثل هذا الـeuobemoh»

»متحدين المعايير التي تكونت في أوروبا. وتسمع مثل هذه الحجج غالباً ويصراحة كافية على مستوى الوعي الجماهيري. ومن الصعب على خصوم الإعدام كثيراً الاعتراض على البراهين « الإنسانية » المشار إليها: إنهم يتعارضون بوضوح كبير مع الثوابت الأخلاقية الأساسية، ويدا أنهم يشهرون أنفسهم بحقيقة وجودهم بالذات. وتشكل هذه التأثيرات بالنسبة للإنسان ذي الوعي الأخلاقي

المتطور خطأ تاريخياً ما، وإن دحض مثل هذه الحجج يبدو عملاً لافائدة منه ولا يستحق شيئاً. ومن وجهة نظر الأدب والأخلاق، وعموماً من وجهة النظر الإنسانية أن تقسيم الإنسانية إلى فئات « الناس » و « اللاناس » يبدو تشويها أخلاقياً خاصاً. عدا ذلك ينشأ السؤال الجديد القديم: « من هم القضاة ؟ ». إن تجردنا عن ما هو القاضي الأعلى، وإن « رنين الذهب مستحيل المنال » الذي قراره النهائي يلوح في مستقبل قاتم، فلا بد من الاعتراف: إن وظائف القضاة الأخلاقيين الذين يفصلون الحب عن التبن ينفذها أناس غير كاملين أبداً والذين راكموا في حياتهم حملاً ليس فقط من الأفكار الخيرة، بل والسيئة أيضاً.

وينتج أن الناس المذنبين يعتبرون أنفسهم أنهم يملكون الحق بتحديد « من هو من » باسم المجتمع والدولة والشعب معتمدين بالتأكيد على مصالح الخير العام. وإنهم يفترضون أنفسهم قادرين على التقرير: هذا الإنسان وصل استحقاقه في « اسم الإنسان »، وذاك، فلا، وبالتالي أن ذاك الثاني يخضع للاستبعاد الذي من حيث الجوهر هو عمل خير. ولا يوجد في المجتمع دائماً أناس تكون سمعتهم الأخلاقية عالية للغاية. ومن المحتمل أن عليهم أن يأخذوا على عاتقهم الشجاعة في حل مسألة « أنسنة » المجتمع بواسطة إدخال اقتراحات حول القضاء على أولئك الذين يحسبونهم من فئة « اللاناس » ؟ لكن القضية محصورة في أن هذه الشخصيات بفضل حسناتهم الأخلاقية ستعتبر هذا النوع من النشاط لا أخلاقياً جداً وغير إنساني. وكلما كان الإنسان أكثر كمالاً من الناحية الأخلاقية كلما كان موقفه إنتقادياً أكثر من نفسه وكلما كان أكثر صبراً وإنسانية في موقفه من المقربين منه وإن كانوا ساقطين. وبالنسبة له يبدو طرح السؤال نفسه حول إعطاء أحد ما مهما كان « اسم الإنسان » أو حرمانه منه تجديفياً.

والحجة الثانية حول إنسانية السجن المؤبد ( مدى الحياة ) تبدو أكثر جدية. وبالفعل، ما هو الأفضل: الخمول في ظروف اللاحرية والعيش التعيش في ظروف

قاسية أم استغلال خدمات الدولة« الإنسانية « ؟ إن الشخص الذي يفكر بهذا الموضوع يصطدم بنوعين من الشر. وإن الأخلاق في هذه الحالة النزاعية تأمر باختيار الشر الأقل. وإن هذا المذهب النظري البحت يعتمد على قضية: ما الشر القليل ( أو الأقل ) ومن الذي يضع قياس هذا الشر. ومرة أخرى إن الجواب على هذا السؤال حول أن السجن مدى الحياة أسوأ بكثير من الإعدام يبدو من صلاحيات بعض الأشخاص المحددين الذين من صفاتهم أن يخطئوا، أما مستواهم الأخلاقي فليس على المستوى المطلوب. وإن طرح السؤال نفسه يدعو للشك. إذ تمكن المقارنة حسب مبدأ « كمية « الشر بين مختلف أنواع الوجود البشري في مرحلة العقاب ( السجن الانفرادي، الأعمال الشاقة والخ ). لكن من غير المسموح به اعتبار أي شكل من أشكال مجريات الحياة وبين اللاحياة. والحديث عن أن الموت أفضل بالنسبة للمحكوم عليه ليس دقيقاً، إذ غالباً ما لا يكون هو، ناهيك عن أحد آخر لا يعرف ماذا ينتظره ( أو لا ينتظره ) « في الجانب الآخر «. وتجري المقارنة بين المعروف نسبياً، وبين السر المطلق. عدا ذلك، لابد من التذكير مرة أخرى أن الإعدام في المعنى الدقيق لهذه الكلمة لايعد عقاباً. وأيضاً: من يقدم على القول إن الموت هو النهاية الأفضل لإنسان آخر. ( حتىلو كان المحكوم عليه بالذات يفكر هكذا ) ؟ فإن كان يحق لأحد ما أن يقرر العيش أو الموت، فيكون هذا الشخص ذاك الذي تمثل أمامه هذه المعضلة. وتنشأ هنا مرة أخرى حالة التنازع الأخلاقي - الاستمرار بالحياة في ظروف غير إنسانية أو إيقافها بقوانا الشخصية، أي بانتحار. كلا القرارين هنا مأساويان. وأحد المخارج الممكنة (التقنية البحتة ) من هذا الطريق المسدود هو التحول الجذري للنظام nehumehguaphow الذي يجب أن يحدث الظروف الإنسانية للاعتقال ( بالطبع في أطر حجز الحرية ) حتى بالنسبة الى أكثر المجرمين بشاعة. وإن حصل هذا في بعض الدول فمن المحتمل أن تقتدي بهاَ دول أخرى ناهيك عن أن عدد المجرمين الذين يمكن اعتبار أفعالهم قاسية للغاية ليس كبيراً نسبياً. فإن أكثرية أنصار الإعدام مقتنعون بأن هذا الإجراء يمكن

أن يطبق فقط في حالات استثنائية. وإن كانت هذه « الحالات الاستثنائية » يعاقب عليها بالسجن المؤبد فإن لا الدولة ولا النظام الـ » nehumehabor « لا يتأذيان أبداً. فإن السجون اليوم مليئة ليس بالساديين والقتلة والمهووسين، وإنما بالأشخاص الذين ارتكبوا جرائم خفيفة ومتوسطة. وإن بعض خصوم الإعدام يعتقدون أن على المساجين أن لا يقبعوا في الإنفراديات، وإنما عليهم العمل. وهكذا عبر مثلاً بهذا الصدد أ. كاميو. يجب مقابلة الإعدام بالأعمال الشاقة ( المؤبدة أو المؤقتة ). إن عبئهم ثقيل بصورة غير عادية، إلا أنها هي تسمح للمحكوم عليه بأن يختار بنفسه الموت.

وهكذا، إن العديد من الفلاسفة والعلماء والأدباء والكتاب والحقوقيين يقدمون كبرهان رئيسي لفائدة إلغاء النهائي للإعدام البرهان الإنسان. وقد عولج هذا الموضوع بفاعليه ونشاط في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من قبل الأدباء والفلاسفة اللاهوتيين والجنائيين البارزين والمحامين. وحقاً يمكن وصف هذه الحجة كأقوى حجة وأكثر الحجج إقناعاً. وإن تناقض الحالة ينحصر في أن قليل عدد الذين يستطيعون فهم وإدراك وتقدير هذه القوة وهذا الإقناع، وفقط أولئك الناس الذين لديهم وعي أخلاقي متطور وعالم داخلي معقد والذين ضمائرهم غير هادئة دائماً على مصير الأقرباء والغرباء والعالم بشكل عام. والذين يدركون بشدة ليس فقط عدم كمالية الحياة المحيطة بهم، بل عدم كمالهم الخاص، والذين اعتادواعلى العمل الروحي الداخلي الدائم. هؤلاء الناس بعيدون عن الـ« kahopopeuguea » ويشعرون بأنفسهم جزءاً من البشرية ويفهمون ما هو التضامن البشري أي الناس ذوي « العمل الأخلاقي » الخاص القادرون على التعاطف مع الآخرين ومواساتهم في أحزانهم ويقومون بفعل الخير دائماً ويواجهون الشر ويقاومونه. إن مسألة الإعدام التي ينظر إليها من الناحية الأخلاقية تحمل بالنسبة إليهم حلاً واحداً، إن الإعدام الأخلاقي كثيراً من حيث جوهره، إنه يعد العامل الإنساني الهائل. وإن كل الحجج الأخلاقية التي تخدم عملية الإلغاء

« للعقوبة القصوى » قريبة من هؤلاء الناس ومفهومة منهم، ذلك لأنها تتطابق مع تركيبتهم الأخلاقية ومعاناتهم الأدبية.

وينحصر التناقض الظاهري في أن كل الحجج الأخلاقية ضد الإعدام هي بالنسبة الى أناس من نموذج آخر لا أكثر ولا أقل من تصاميم ديكورات كلامية لاتجد لنفسها صدى في أعماقهم. لذلك إن أن البراهين الأكثر عمقاً و الأكثر دقة التي تشهد على لاأخلاقية الإعدام تصطدم في جدار أصم من عدم الفهم مستدعية فقط ردود فعل من التنافر. إن عبارات « حقوق الإنسان » و « حصانة الحياة » و « قدسية الحياة » معروفة للجميع ،لكنها لاتقول شيئاً لعقل ومشاعر وأحاسيس العديد من الناس، وهذه القيم لم تعمم ولم تصبح عناصر للوعي الأخلاقي ومنظمات للسلوك. ولكن ما قيل لايعني أن الحجج الأخلاقية وغيرها لا تستطيع في أية ظروف التأثير على الرأي العام. وما يسمى ب». الشعب « الذي يجب الجميع الرجوع إليه هو الناس المتنوعون الذين تستطيع الرحمة دخول قلوبهم، لذلك إن بعض الحجج يمكن أن تشجعهم تماماً على التأمل وحتى على الشكوك في صحة مواقفهم الخاصة. وبهذه المناسبة من المفيد التوقف بالتفصيل، وبتفصيل أكثر على البراهين الأخلاقية التي تخدم عملية إلغاء الحكم بالإعدام.

إن الدولة التي يعمل فيها نظام الحكم بالإعدام تصنع الحق الرئيسي للإنسان موضع شك وهو حقه في الحياة بسماحها بالقتل العلني. وبذلك تعطي مواطنيها مثالاً مخيفا من وجهة النظر الأخلاقية بتأكيدها على أنه في بعض الظروف إن القتل ليس فقط ممكناً، بل وضرورياً. إن الإعدام هو « العقوبة الأكثر رعباً، لكنهالاتحمل في ذاتها دروساً سوى الدروس اللاأخلاقية«. وإن الدولة عندما تطبق الإعدام تفسد المجتمع وتفقد الحياة قيمتها التي تقدم ضحية لحماية مصالح محددة ولتحقيق أهداف آنية. إن الحياة فريدة وغير قابلة للعودة إلى الوراء، إنها لاتعطي من قبل الدولة التي لا يحق لها لاأخلاقياً ولا قانونياً التطاول عليها، أي على شيء لا تملكه.

ولا تتحسن الأخلاق إطلاقاً في سياق القتل الذي يسمح به القانون، وإنما على العكس من ذلك، إن « القوانين الدموية » « تجعل من الطباع طباعاً دموية » بصورة حتمية. فإن الإعدام يؤثر سلباً على الناس المشاركين فيه، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يؤثر على كل الآخرين، ذلك لأنه يؤكد أو يثبت في الوعي الاجتماعي فكرة إمكانية القتل الذي يعتبر إضافة إلى ذلك عملاً عادلاً وخيراً. وإن القسوة الزائدة للقانون ( يدور الحديث عن ذلك بالذات في حال كان الإعدام مثبتاً في القانون ) تؤثر على الحالة الأخلاقية لمجتمع ولأشخاص محددين.

وتعتمد مسألة الإمكانية الأخلاقية أو غير الأخلاقية للإعدام في آخر المطاف على حل قضية قيمة الحياة الإنسانية. فإن نظر إلى الإنسان كوسيلة ( وإن كانت فريدة من نوعها ) لتحقيق أعلى الأهداف الاجتماعية فإنه يتحول حتماً إلى الشيء الذي يبدو التحكمات به طبيعية للغاية. إن الاعتراف العلني أو الخفي ( وحتى اللاوعي ) بهذه الموضوعة هو أحد الطرق في تبرير الإعدام. إن الفلسفة وعلم الأخلاق الإردبين وضعا طريقة إنسانية أخرى يكمن جوهرها في التالي: إن الإنسان ذاته عبارة عن قيمة بحد ذاتها وهدف بحد ذاته للتطور التاريخي. وإن الحفاظ في الحالة الراهنة على الإعدام يؤدي إلى النزاع بين القانون والأخلاق لاغياً القيمة المطلقة للحياة الإنسانية ، وكلما كان المستوى الأخلاقي لتطور المجتمع أعلى، كلما كانت القيم الإنسانية مجسدة - ومعتبرة أكثر في الأخلاق الإنسانية، وكلما كان هذا المجتمع أكثر صبراً وأكثر رحمة بأعضائه، والدولة بمواطنيها.

وتؤكد الحضارة الأوروبية - الأمريكية المعاصرة ( بالإعلان وأحياناً في الواقع ) على قدسية والقيمة المطلقة للحياة البشرية. ومع كل « اللاكن » المتعددة جداً إن مبدأ الإنسانية والتصور حول « عدم تدمير الحياة البشرية » قد شق طريقة في الثقافة، في عدد من الوثائق الدولية الأساسية وتحقيق عملياً في إلغاء الحكم

بالإعدام في أكثرية البلدان الأوروبية. ويمكن لكلمات أ. كاميو: « الشخصية الإنسانية أعلى من الدولة » أن تكون واحداً من شعارات الإنسانية المعاصرة.

وإن مؤسسة الحكم بالإعدام تتجاهل بالكامل مبدأ قدسية الحياة البشرية، وأولويتها، وبالتالي، تتجاهل الإنسانية نفسه: يحدث أن المجتمع يتجاهل « جُزأه » بالشكل الأكثرية وحشية، أي عن طريق القتل، وبالنتيجة يتم تثبيت الانكسار الأخلاقي غير القابل للإصلاح - « التبرير المبدئي للحرمان القسري من الحياة هو القتل وإن سولوفيوف عندما نظر في الجانب الأخلاقي من قضية الإعدام طرح منذ القرن الماضي السؤال الأهم: « هل من الضروري الاعتراف في الشخصية البشرية بأي حد للتأثير الخارجي، وهل فيها شيء ما محصن ؟ ». الجواب بالتأكيد - إنها الحياة البشرية. « القتل بصورة فاضحة ليس تدميراً للواقع المعاش. ... وإنما تلك الإمكانيات اللامحدودة التي يدمرها دون أن يدرك ». عندما قتل قابيل هابيل ليس فقط أوقف حياة أخيه الفيزيولوجية، إنه قتل كل إمكانيات تطوره اللاحق وبذلك قتل كل أبنائه الذين لم يأتوا. لذلك إن كل قاتل عملياً هو قاتل للعديد من الناس، لذلك لأنه يتحمل المسؤولية ليس فقط عن ضحيته، بل و أبنائها الذين لم يولدوا الذين قضى على حياتهم أيضاً. وإن الضربة الموجهة إلى الضحية هي ضربة لكل الإنسانية. وإن القاتل عندما يرتكب فعلته يتنازل عن كل المعايير الأخلاقية الأساسية وبذلك يزعزع استقرار المجتمع البشري. لكن من الممكن أن يكون القتل كريهاً فقط لأنه يحرم إنساناً جيداً من حياته، «وديع هابيل»؟ ولعل أن الإحساس بالسخط والاستياء أقوى في مثل هذه الحالة. بيد أن قتل أي ممثل للجنس البشري حتى وإن كان لا يستحق هذه الصفة يجب يستدعي لدى الإنسان المتطور أخلاقياً الشعور بالاستياء والاحتجاج. وما يثير الاستياء الفعل ذاته للإرادة التي تتجاوز المعيار الأخلاقي. وكذلك ذاك الإنسان الذي يقول للآخر بفعلته: أنت لاشيء بالنسبة لي، ولا أهمية لك بالنسبة لي، وإنني لا أعترف بأي حق من حقوقك حتى تجعل في الحياة ». الشيء نفسه تقوله الدولة للإنسان - المجرم

عندما تحكمه بالإعدام ( تحكم عليه بالموت ) وإنها لا تخاطر بشيء عندما تقتل مسبقاً الإنسان الأعزل والضعيف. وفي هذا خاصة حسب رأي ف. ف روزانوف ينحصر الرعب ولا أخلاقية الإعدام، إنه آخر درجات الوقاية وتحد الإنسان والإنسانية » وإن درسه اللاأخلاقي العميق يرى في أن « الحياة البشرية لم تعد مقدسة، ذلك لأنهم يعتبرون الإنسان صالحاً للقضاء عليه وهكذا، يفترض خصوم « العقوبة القصوى »، إن اعتراف بحق الإنسان في الحياة وتأكدت قيمة وقدسية هذه الحياة والقبول بالمعيار الشامل « لا تقتل »، فإن التخلي عن الحكم بالإعدام حتمي. وما ان تظهر خلال عملية التضامن مع المعايير الأخلاقية والثوابت الإنسانية « اللاكن »، فسينفتح فوراً الطريق نحو البحث عن الإستثناءات التي لا تسحب عليها المعايير الأخلاقية بفعل بعض الظروف. وإن ضعف هذا الموقف ينحصر في إمكانية وقوع ليس فقط المهووسين والساديين، بل على سبيل المثال، والنصابين الصغار المتخلفين الشريرين عن دفع النفقة ومن ثم الأشخاص الذين يقرأون ليس تلك الكتب والذين يعبرون ليس عن تلك الأفكار وغير ذلك في فئة الاستثناءات تحت تأثير ظروف ما خاصة. وهناك أيضاً يمكن أن نجد كذلك الأنصار والخصوم للحكم بالإعدام الذين أعمالهم في مجالات الحياة الاجتماعية أو الخاصة أخرى لا تتناسب مع المصلحة العامة والأهلية السياسية والخ.

إن الحياة هي الشرط الضروري للأفعال البشرية ويجب أن تبقى حداً لها. والإعدام كافر وكاذب هكذا يؤكد خصومه، ذلك لأنه يخالف مجال أهلية الإنسان. فإن أرجعنا أو حتى طابقنا الأخلاق مع عدم العنف ومع مطلب عدم قتل أشباهنا فإننا لا نستطيع ولا في أية ظروف استثنائية إعطاء الإعدام المصادقة الأخلاقية. عن حرمان الإنسان من حياته بواسطة إنسان آخر يمكن تفسيره وفهمه لكن لايمكن تبريره من وجهة النظر الأخلاقية. فإن هذا يعد قتلاً نفذته الدولة بكل المعايير. «إن القتل بإصدار الحكم أرهب بكثير من القتل الإجرامي ».

ويبدو لخصوم حكم الإعدام لا أخلاقياً التأكيد على أن هذا النوع من العقاب يساعد على الحفاظ على النظام الأخلاقي. وإن بناء العلاقات الأخلاقية على الخوف من العقاب يعني تخليصها من الوضع الأخلاقي. وإن حكم الإعدام خطر على حماية النظام الأخلاقي، ذلك من الخطر عموماً استخدام لهذا لهذا الهدف هذا النوع من العقاب. وفي سياق المحاكمات العقلية حول لا أخلاقية حكم الإعدام يبدو مغايراً الإثبات المتعلق بالأخطاء القضائية. وحتى إن طرحت فكرة خيالية تماماً حول أن الأخطاء سوف تستثنى بالمطلق فإن حكم الإعدام مع ذلك لايمكن أن يعترف به ويعد في عداد الأفكار الأخلاقية المسموح بها. وهكذا، إن « الحجة الأخلاقية » تتمتع بشيء من الشمولية والعمومية ( كما هي الأخلاق ذاتها)، لذلك إن كل الحجج الأكثر خصوصية تبدو أقل أهمية بعد أن تفقد معناها. وهناك ميزة أخرى للتأملات الأخلاقية عن حكم الإعدام مرتبطة بأهلية ( صلاحية) العقوبة القصوى كمظهر للقساوة. وإن القساوة من وجهة نظر علم الأخلاق هي صفة أخلاقية وهي بمثابة علة، وكتحديد للطائفة المجردة للشر المطبقة عل سلوك شخص محدد. حكم الإعدام هو القساوة التي تظهر ليس فقط الشخص المحدد ( القاتل )، وإنما الشخص المجهول ( الدولة ) الذي يعلن بوعي وإدراك الشر والذي يساعد على تأكيد العلة. وإن دروس التاريخ والتأملات ( الأفكار ) الفلسفية - الأخلاقية تؤدي إلى الحقيقة الثابتة: إن الشر يجر وراءه الشر فقط، والقساوة قساوة. ويعلن المجتمع والدولة عن السماح بالقتل وتبريره وكأنها الحقيقة ذاتها لوجود حكم الإعدام.

وبما أن هذا كذلك على الأرجح. فمن المستحيل الطلب من الشخص المعين الالتزام بمعيار « لا تقتل ». وإن اتخذ المجتمع لنفسه هذا المعيار كواجب، فمن وجهة النظر الأخلاقية إن أي استثناءات غير مسموح بها. والموقف: القتل ممنوع، لكن في حالات محددة ممكن ( في معنى أنه مسموح أخلاقياً ) هو الكذب والمراءاة اللذين ارتقيا إلى مستوى الدولة.

إن الجانب الأخلاقي لدراسة ظاهرة الإعدام يتمتع بقياس آخر يتعلق بالإجابة على الأسئلة التقليدية الخاصة: بالحالة العامة: « من المذنب ؟ » و « ما العمل ». بالتأكيد، عن هذه القضايا حيوية قبل كل شيء بالنسبة الى أولئك الذين لا يريدون الاستسلام لوجود مؤسسة الإعدام في الدولة والذين لا يدركون عدم السماح « بالعقوبة القصوى » ويعانون كثيراً من حقيقة إن في بلادهم قيم تنفيذ الأحكام بالإعدام.

ومن الواضح تماماً أن الذنب في الجريمة يقع على عاتق الإنسان الذي ارتكبه. بما إنه كان لدية فرصة الخيار فهو بالذات ملزم بتحمل المسؤولية عن فعلته. ومن جهة ثانية إن جزءاً من الذنب عن الجريمة المرتكبة من قبل شخص معين يقع على المجتمع والدولة. ومن غير المسموح به التبرير لعمليات القتل أو للقتله، بيد أنه لابد من طرح السؤال: أين وكيف عاش هؤلاء الناس. وفي أي وسط تكونوا ؟ ولا يجوز نسيان العوامل الأساسية التي تساعد على جعل الوضع في البلاد إجرامياً: الفقر، غياب العدالة الاجتماعية، الجهل، الإدمان على الكحول وعدم وجود حدود قضائية والخ. وإن المجتمع الذي يعاني من هذه الأمراض يجب أن يأخذ على عاتقه جزءاً من الذنب، ذلك لأنه لم يوجد الظروف المناسبة لالتزم الناس المعايير الحقوقية والأخلاقية. والذي يحصل أن المسؤولية كلها تنهال على المحرومين والفقراء والضعفاء والمحقرين والمهانين. ويتركنا جانباً « الأحلام حول التسامح الشامل » لابد مع ذلك من اعتبار الحقيقة القديمة:

عن المجتمع يوجد المجرمين الذين يستحقهم. ومن المعروف للجميع أن العديد من الجرائم البشعة ترتكب في حالات التحول من الكحول. وهذه الحقيقة لاتغني على الإطلاق أن المجرم الذي يقوم بجريمته تحت تأثير الكحول يجب أن يبرأ من المسؤولية. لكن من جهة ثانية « إن كانت الدولة تنشر الكحوليات، فلا يجوز الاندهاش من أنها تحصد الجريمة ». وبالنتيجة إن الدولة « تقطع الرؤوس التي هي

مسبقاً قد قطعتها بالكحول ». لذلك إن المجتمع الذي يقدم الضحية في المحكمة عليه أن يتحمل المسؤولية جزئياً عن الجريمة التي يعاقب هو عليها.

إن الحياة البشرية في الوقت الراهن ( خاصة على مستوى الإعلانات ) تقدر عالياً أكثر بكثير مما كانت تقدر في العصر السابق. إلا إنه علينا أن نعترف بحزن أن في القرن العشرين والواحد والعشرين لقد قتل وسوف يقتل العديد من الناس الأبرياء نتيجة للحروب والثورات والتنكلات والأعمال الإرهابية والكوارث. وأن الفن الجماهيري المعاصر يستعرض نماذج لأكثر عمليات القتل حذاقة والإهانات للإنسان. وأن تعابير « أزحه » و « اقضي عليه » و « أقتله » لا تستدعي الخوف والارتعاش. وأن عادة المشاهدة اليومية على شاشات التلفاز أحزان الأجساد الميتة لا تساعد على تكوين تصور عن القيمة العالية للحياة الإنسانية وتوقظ الشعور بالذنب في أن ممثلاً آخر للجنس البشري يقضي عليه بطريقة عنيفة. ففي اللحظة التي يعدمون فيها المجرمين ينام الساذج بهدوء وكأنه الواعظ، وفي لحظة دفنهم يأكل بشهية عظيمة لفافته ». ويحصل بالنتيجة أن الدولة المذنبة جزئياً في الجريمة المرتكبة تعدم ذاك الذي ارتكب هذا العمل البشع. والمخرج من الطريق المسدود هذا واحد: إلغاء الحكم بالإعدام. إن التخلي عن الإعدام هو ذاك الثمن الذي يجب أن يدفعه المجتمع مقابل ذنبه ( ومقابل مصيبته ) في أن فرداً منه تجاوز الممنوع ». وفيما يتعلق بالمواطنين الذين يجزمون القانون، فإن كل واحد منهم أن يسأل نفسه: هل يتحمل ولو الجزء الأصغر من الذنب في الجريمة التي أرتكب « باسم الشعب »، أي باسمه. السؤال يختلط في مجال الحياة الأخلاقية الفردية متعرضاً ( أو غير متعرض) للضمير والأحاسيس الأخلاقية.

تشير الدراسات الاجتماعية إلى أن أكثرية المواطنين يوحدون أنفسهم مع المجتمع، لكنهم في الوقت ذاته لا يرغبون في تحمل المسؤولية عن القرارات المتخذة في هذا المجتمع. و إن أكثرية أنصار حكم الإعدام لا تحب معرفة « كيف » ينفذ الحكم، وهذا يشهد على السعي الخفي لرفع عن نفسه المسؤولية عن حقيقة وجود

مؤسسة الإعدام في الدولة فإن كان بريء قد أعدم سيعمل النموذج التحسيري المدافع في جوهرة: « المجتمع هو المذنب أما أنا فلا .»

وإن الإنسان الذي لديه الوعي الأخلاقي متطور لا يستطيع بضميره الحي أن يكون لا مبالياً حيال وجود مؤسسة الإعدام في بلاده. وما دام الإعدام ينفذ في الدولة « إن كل شخص يجب إن يشعر بمشاركته بما يحدث وبحصته من المسؤولية». وهناك فئة من الناس التي بالنسبة لها يعد غير محمول الإدراك أن الحكم بالإعدام موجود ( ليس فقط في بلدهم ) و إن لا إمكانية لديهم لإعاقة تنفيذه. وعندئذ « إنهم يتحملونه على طريقتهم، دون إن يحتاجوا لأية محكمة. ..».

وإن قرار علم الأخلاق يمكن أن يبدو في هذه المسألة على الشكل التالي: إن الدولة والمجتمع مذنبان في وجود الحكم بالإعدام الأمر الذي لا يلغي المسؤولية عن الشخص المحدد. وكل شخص يجب أن يرتعش بسبب عيب في عدم قدرته «... وارتباطه بالحياة الذي يغمض أعيننا ويلغي ضميرنا « أمام الحكم بالإعدام ومن المناسب هنا الإشارة إلى مثال إعدام الملازم بولفاكوف. لقد شارك في قتل شميت عن المسؤولية التي كتب بسببها س.ن بولفاكوف الكثيرون، كحلقة من جهاز الدولة الفظ، - الجنود الذين أطلقوا النار حسب الأوامر، والنائب العام الذي استخدم مواد معينة من القانون، والجنرالات الذين صادقوا على الحكم وغيرهم ويمكن التناقض الظاهري في أن كل واحد منهم لم يرغب شخصياً هذا الموت، والعديد منهم كان يحترم الإنسان الذي أعدموه. وهكذا، إن الحديث يدور هنا حول الشر الذي يعلو الفرد والذي لا أحد يستطيع قبول الذنب بسببه لأن الجميع مذنبون « هذا أنا وأنتم ومعارفنا قد أعدمنا شميث والضحايا التي لا تحصى، وأن دمهم نحمله نحن وأطفالنا، وأن هذه المسؤولية المشتركة ليست جملة فارغة ». كثيرون سخطوا وكتبوا الرسائل والمقالات، ورافعو الاجتماعات واستاؤا. لكن لا أحد وهو مع ضميره لوحدهما وأمام سر الموت لا يستطيع القول أنه قام بكل شيء بالمطلق كي لا ترتكب الأفعال البربرية. لذلك لا أحد يستطيع

نسيان ذنبه، و أن كل واحد مشارك في عملية القتل هذه. « إن ضميرنا الخاص يجب أن يتحمل وجود الحكم بالإعدام في المجتمع ». إن فهم وقبول هذا الذنب صعبان للغاية. لذلك قليل عدد أولئك القادرين على القول لأنفسهم: « إن كانت مؤسسة الإعدام تعمل في بلدي. فإن لا أحد أو ولا شيء يستطيع تخليصي من حمل المسؤولية الشخصية عن هذه الحقيقة. إنني لم أفعل شيئاً أو أنني فعلت القليل في سبيل إيقاف التصديق على القتل المقونن ». فمن وجهة نظر علم الأخلاق إن هذا هو الطرح الدقيق للسؤال الذي يتضمن في آن واحد الجواب عليه. وإن الوضع الأخلاقي الحقيقي في المجتمع هو أن الحجج الأخلاقية تؤثر تأثيراً ضعيفاً في مواقف المناصرين النشطاء لحكم الإعدام وحسب رأي علماء الاجتماع، تغيب عن أكثرية الشباب عموماً الحجج الأخلاقية، وفي أحسن الأحوال إنهم يتذكرون لأمر ما ألكسندر المقدوني. وإن الثقافة القانونية تقع على مستوى منخفض جداً ويضاف إلى ذلك وجود أثر الوعي الأبوي وعدم الرغبة في قبول وتحمل المسؤولية عن الأحداث التي تحدث في البلاد التي تغم بعدم المعرفة في سبيل المسائل المتعلقة بالحكم بالإعدام. وإن العديدين عموماً لا يعرفون المقاييس والمعايير التي تعيش ( أو تحاول أن تعيش ) بناءً عليها البلدان المتحضرة، لذلك يتصورون قضية حقوق الإنسان و كأنها شيء ما بعيد ومجرد فمثلاً، في جمهورية بيلاروسيا وحسب معطيات استطلاع عام 2000 إن نسبة 7 ، 66 ٪ من السكان بدت غير عارفة بإعلان حقوق الإنسان. وإن المثل الإنسانية بالنسبة لعداد كبيرة من الناس هي مجردات فارغة، لذلك إن وقائع الحياة الأخلاقية غالباً ما يرتبط في وعيهم بمبدأ التشريع البدائي، أما شعار حصانة وقدسية الحياة البشرية يبدو غير حيوي أبداً.

وفي سبيل أن تتغير العلاقة بالإعدام، كما يعتقد خصومة، لابد من القيام بعمل صعب وطويل يتم إجراؤه في مختلف الاتجاهات. وعلى السلطة القيام بخطوة حاسمة نحو إعادة النظر بمسألة الإعدام على ضوء المعايير المعاصرة للحياة الأوروبية والذي لايقل أهمية هو إعادة هيكلة كل نظام الاضطهاد في القانون.

ويجب أن يقلق الوعي العام دائماً من التذكير بالإعدام ومن عدم السماح به من مختلف وجهات- الأخلاقية ). ويعتقد أنصار إلغاء مختلف وجهات النظر (وبالدرجة الأولى وجهة النظر الأدبية الأخلاقية الحكم بالإعدام أنه « اعتماداً على علم الأخلاق وسعياً إلى إيقاظ الصوت النائم للضمير نستطيع خدمة المهام الرفيعة للإنسانية « يجب إعلام الناس والتحدث والكتابة والوقوف ضد الحكم بالإعدام - إن كل هذا يجب أن يساعد جزئياً على أنسنة المجتمع.

ولحل هذه المسألة، كتب أ.د.ساخاروف، من الهام توحيد الجهود، جهود الكتاب والعلماء والصحفيين والأطباء إلا أن هذا قليل - فلابد ليس فقط الوقوف ضد استخدام عقوبة الإعدام، بل وأن نجعل من أنفسنا أشخاصاً يستحقون هذا الاحتجاج وامتلاك هذا الحق. الشيء المهم ليس فقط النصر الظاهري، بل الداخلي أيضاً على الحكم بالإعدام، يفترض س. ن. يوكماكوف ومن جديد تنحصر المشكلة في مجال الأخلاق - « إن الضمير الحي فقط يستطيع إعطاء الإنسان القدرة على المقاومة دون الخضوع ل. « hohpopuwyuwey حتى ولو اعترفنا « بأن الإنسان المتوسط « غير كامل أخلاقياً وأحياناً مليء بالعلل، وأن القليلين فقط يعتبرون أناساً مستحقين بالفعل «، فمن غير الضار التفكير ملياً بأن هذه الحقيقة « تفرض على كل فرد منا أن يصبح أفضل من هذا الشخص الوسط وأن يصبح واحداً من أولئك القليلين «. وهكذا، إننا بعد أن ننظر في الجوانب العديدة لقضية الحكم بالإعدام وبعد إظهار البراهين الأهم على pro » « و « contpo « نقتنع في طبيعته « المفتوحة « حقاً، الأمر الذي يسمح لكل منا التفكير بموقفه الخاص وتحديده. والشيء والوحيد الذي من الضروري الإشارة إليه هو إثبات الفكرة الواضحة بما يكفي من وجهة النظر الأخلاقية: إن التبرير الأخلاقي للحكم بالإعدام الذي يفهم كإعطاء هذه الظاهرة وضع الخير مستحيل بالنسبة لتطوير الوعي الأخلاقي.

# الفصل الخامس

# النزعة الإرهابية والإرهاب: الإعلام وإمكانيات التبرير الأخلاقي



## الفصل الخامس

## النزعة الإرهابية والإرهاب: الإعلام وإمكانيات التبرير الأخلاقي

بالرغم من ان جذور النزعة الإرهابية والإرهاب تمتد عمق القرون، إن هاتين الظاهرتين تعدان جديدتين نسبياً بالنسبة للممارسة التاريخية للإنسانية وبالنسبة للفلسفة الاجتماعية بشكل خاص أما القضايا الأخلاقية المرتبطة بالتفكير وبتقدير ظاهرة العنف الرهيب المستخدم لأهداف سياسية قد حصلت على تفسير أخلاقي منذ مدة غير طويلة. إن قضايا النزعة الإرهابية والإرهاب بالنسبة الى علم الأخلاق تتمتع بطبيعة تطبيقية واضحة، إلا أن فيه حتى الآن لا يوجد ليس فقط قسم متخصص مكرس لهذا الموضوع، بل حتى أنه لا يشار فيه على جملة من الطرق الأساسية لحلها. لذلك لابد من وصفها في السياق الأكثر أتساعاً الذي تشكله قضية الموقف من العنف للقيام بتنفيذ الطرح الأخلاقي لمسائل الإرهاب. وإن التحليل النظري يتعقد كذلك بسبب تعد. جوانب قضية العنف نفسها إلى تذهب بعيداً خارج حدود صلاحيات علم الأخلاق. عدا ذلك، إن هذه القضية مادة في الممارسة الاجتماعية المعاصرة لدرجة أن في تأويلها من الصعب مصادفة رأيين متشابهين، وهكذا، إن طبيعتها « المفتوحة » لا تدعو إلى الشكوك. إلا أنه في سبيل أن لا تؤدي النقاشات إلى النسبية فمن المفيد الإشارة إلى بعض « المحدوديات «الأخلاقية التي تسمح، دون الوقوع في العقيدة الجامدة، ولو التقريب الأول بتثبيت المواقف الأخلاقية الأساسية في هذه المسألة.

ويعود التقدير الأخلاقي للنزعة الارهابية والإرهاب بدرجة كبيرة إلى حل مسألة علاقة الأخلاق الأكثر شمولية بالعنف عموماً. بالتأكيد، إن كل إنسان يعد العنف غير مقبول عندما يتعلق به بالذات. وإن عند الأخلاق أيضاً « ينطلق من فكرة تقدير الشخصية الذاتي والتضامن البشري ». وهذا يعني، أن العنف في أطر التوجه الأخلاقي للوعي لا يستطيع أن يكون مبرراً، ذلك لأنه يشكل ليس فقط

استخداماً للأخلاق لأهداف غير أخلاقية. وإن التوصيفات المتنوعة للعنف تتضمن دائماً الإشارة إلى أن هذا ظاهرة سلبية، إنه شر. « العنف هو الاستخدام غير المحدود وغير المبرر أخلاقياً للقوة بهدف تحقيق المصلحة الأنانية ». إن صاحب العنف عندما يقوم بمثل هذه الأفعال ينفي أهمية الحياة والإرادة الحرة وحقوق الناس الآخرين. وبالنتيجة تنتهك واحدة من القيم الأخلاقية الأساسية - استقلالية الإنسان الذاتية، وحتى الاتصالات الاجتماعية. تدمر، لذلك من الممكن الموافقة على إن العنف من هذا النوع « يقع من حيث الوصف خارج الأخلاق ».

وتنشأ المشكلة الأخلاقية الخاصة عند استخدام القوة « بنيات حسنة ». وإن العنف عندما يحدد استخدام القوة غير الأخلاقي والمبرر أخلاقياً يقابل عادة بالحث والاجتياز. ويعود الفارق بين هذين المفهومين في التقليد الإنساني إلى المحاججة بين، أي.أ.إلين و ل.. تولستوي. فدافع الكاتب الروسي العظيم عن موقف «عدم مواجهه العنف » وأعتبر غير مسموح بها أخلاقياً أشكال التأثير لإنسان على إنسان آخر بالقوة مهما كانت هذه الأشكال ومن وجهة نظره إن إكراه الدولة هو نفس الشر وكهجوم إجرامي. أما أي. أ. إيلين عند معارضته تولستوي علل استخدام الإكراه المبرر أخلاقياً وإن أول طريقة لاقرار الأخلاقي للإكراه أصبح التأكيد على أن استخدام القوة يكون مبررة عندما يحول دون وقوع عنف آخر ويقطع الطريق على الشر الحقيقي والواضح. وفي هذه الحالة تستخدم القوة كجواب على الأفعال المدمرة لأناس آخرين. وإنها مسموحة في أطر « الدفاع الضروري » عندما لا تستطيع أية طرق أخرى الحؤول دون وقوع الشر الهائج. مثلاً، إن المشاركة في الحرب العادلة للدفاع عن الوطن من الأعداء تحصل على مصادقة أخلاقية.

والحجة الثانية هي شعار « العنف في سبيل الخير » : هدف العنف هو الشر، أما القوة الحقة تقطع دابر الشر، لذلك تحمل الخير. وهكذا، أن منع الجريمة من قبل أجهزة الدولة القوية يخدم مصلحة الشرعية والعدالة والنظام الاجتماعي

( الانضباط الاجتماعي ). عدا ذلك إن مثل هذا النشاط يسير في نهاية المطاف لمصلحة الشخص الذي خالف القانون.

والفكرة الثالثة تكمن في أنه بخلاف القائم بالعنف الذي يسعى إلى إخضاع الناس له إن الإكراه الأخلاقي موجه لحو إخضاع الناس للقيمة العليا. وإن القائم بالعنف يسعى لتحضير الشخصية والدوس عليها من قبل شخص آخر ويفعل الشر. أما الاستخدام الأخلاقي للقوة يفترض أنهم يرغبون بالخير للواقع تحت الإكراه ويرون فيه الشخص الذي يقدر على التحويل الإيجابي لدافعه. وهكذا، مثلاً، إن النظام الإصلاحي موجه. في صورته المثالية، إلى إعادة تربية المجرمين. وهكذا، بخلاف أو في مواجهة العنف، عن الإكراه المسموح به أخلاقياً يمكن وصفه بالاستخدام الممكن الوحيد في هذه الظروف للقوة وبالتوجه الإنساني فيما يتعلق بالواقع تحت الإكراه كوسيلة أو وسائل قطع دابر النشاط العنيف عنده (عند الشخص الواقع تحت الإكراه ).

يمكن تحد مثل هذا المنطق من مواقف « علم أخلاق العنف » التي شعاراتها الأساسية قد تكونت في القرن العشرين. أولاً، إن النعمة القسرية « الإشكالية إلى درجة عالية تقدر إيجاباً. وتفرض أن ليس كل الناس يقومون بدور الأخلاق. فهناك الذين يفرقون بوضوح مقولتي الشر والخير الأمر الذي بفضله يكون لديهم الحق قطع دابر الشر بكل الأساليب ،الشر الذي إطلاقيته بدونهم واضحة، وأولئك الذين من المستحيل الاعتماد على إدراكهم الذاتي، ولذلك يجب إكراههم على « القيم الحقيقية ». وثانياً، إن حدود العنف المسموح بها تملك دائماً توجهاً نحو التوسع، أما ممارسة استخدام القوة تفسد بالتدريج المشاركين فيها. وثالثاً، حتى الاستخدام الأكثر إثباتاً للقوة يدعو دائماً إلى عنف مضاد مشكلاً دائرة خطايا. ومن الممكن طبعاً القضاء على الشر عن طريق القضاء على كل من يحمله ( كل المجرمين، كل أعداء الوطن ). لكن مثل هذه المجزرة تبدو بكل وضوح مدهشة

لدرجة أن الأخلاقية هنا تغيب ببساطة وراء عدم الحاجة إليها. إذ يمكن قطع دابر الشر في بعض الحالات بالقوة، لكن الوضع بشكل عام يتعمق فقط بالعادة. ويصبح هذا واضحاً بصورة خاصة عند النظر في الإرهاب والنزعة الإرهابية الأمر الذي سيدور الحديث حوله فيما بعد وهكذا، هيهات أن يستطيع العنف أن يحصل على الإقرار الأخلاقي و إن يعطي وضع الخير في هذه الغضون لقد تشكلت في التاريخ بعض الأشكال للعنف القانوني التي، بالرغم من أنها لم تستجب تماماً للمقاييس اللامحدودة للقوة إلى ممارسة العلاقات القسرية.

إن العنف يعتبر حتى الآن الصفة الحتمية لوجود المجتمع البشري ناهيك عن أن التحركات الاجتماعية مستحيلة بشكل عام بدون أعمال قسرية بمعنى ما. وليس مصادفة أن الحروب هي تكاد إن تكون علامات رئيسية في العمليات التاريخية وبالرغم من أن العنف من حيث جوهره لاأخلاقي، إنه يحاول دائماً يعطي نفسه شكل الشرعية والفائدة والمنظم لبداية الحياة البشرية. وإن السؤال عن هل تستطيع أشكال العنف الحتمية في التاريخ الحصول على تقدير أخلاقي إيجابي؟ وبخاصة، هل هناك ولو مضمون أخلاقي ما في مثل هذه الأمراض التي تصيب الحضارة المعاصرة كالإرهاب والنزعة الإرهابية؟. لقد ظهرت في تاريخ البشرية نظريتان مترابطتان متفاعلتان هما : السعي للحد من العنف ومحاولات استخدام العنف المنظم لتحقيق بعض الأهداف الإيجابية. إن التحولات القسرية، التي لم تكن من دون عيوب أخلاقياً قد قامت تاريخياً بدور بناء وحققت تحركاً نحو مثال على الحياة من دون عنف ويمكن النظر في منطق هذه العملية في سبيل إظهار النزعة أن الإرهابية و الإرهاب على هذه الخلفية يمثلان كالشر الجلي.

لقد كان القانون البدائي الآلية التي تقوم بمهمة تنظيم العنف في المجتمع البدائي : مبدأ الانتقام المتساوي من الشر المرتكب. وإن الثأر الدموي كمثال نموذجي على تنفيذ هذا المبدأ أولا، لقد سمح بتحقيق النموذج البدائي للعدالة

والدفاع عن مصالح الجنس. وثانياً، إن الثأر قد نظم العنف بتحديده ضمن مبدأ التماثل : « العين بالعين ». يبقى مع ذلك أكثر إنسانية من مبدأ « الحياة كلها مقابل عين واحدة ». ولقد وجه الثأر العنف إلى المذنبين بما حدث وحذر الجميع من أن قوة جوابية موجودة للرد على أفعال القوة.

والآلية الثانية لتنظيم العنف هي « أخلاق الصراع » - التي تكونت في أطر ما يسمى بـmos العسكري. ففي كل مجتمع من النموذج التقليدي إن الحق في حمل السلاح جعل من العسكريين فئة اجتماعية مختارة. وإن خصوصية وضعهم الاجتماعي قد اشترطت التكوين المبكر للقواعد الخاصة التي أعاقت الاستخدام غير المراقب للقوة مع « ذويهم » و مع « الغرباء ».

إن نزاع عزة النفس أو المصالح داخل الفصيل العسكري قد منع على حساب الانضباط و إطاعة القائد. وكانت ممارسة التآخي مصدراً أخر للتعايش السلمي : إن كان اثنان من العسكر لم يستطيعا تفسير من منهما أكثر عظمة في أمر القتال فإنه في سبيل تحاشي التدمير المتبادل كان عليهما إقامة تحالف على شكل رابط قربى كاذب، وأخيراً إن النزاعات الداخلية كانت تسوى بمساعدة آداب السلوك التي قواعدها حافظت على كرامة كل واحد من التطاولات عليها القادرة على أن تؤدي إلى مواجهة عسكرية. وإن القواعد الشكلية للسلوك قد كونت مبكراً جداً في الوسط العسكري بالذات وإن الالتزام بها أعطي أهمية استثنائية. وإن مخالفة آداب السلوك كانت تعتبر محاولة اعتذار على شرف الإنسان وتؤدي إلى معركة.

إن المعركة بخلاف المشاجرة تفترض الالتزام بقواعد معينة. القتل هنا لم يكن الهدف بذاته، وأن تصادم قوة بقوة أخرى بشكل الأسلوب في توضيح العدالة، بما فيها الأخلاقية. وإن النصر بالنسبة للوعي القديم كان علامة رضا وتأقلم القوى المقدسة مع الفاجعة، وهكذا، إن تصرفاته التي تؤدي إلى المعركة قد حصلت أيضاً

على إقرار أخلاقي. وكما يقال، » الفائز لا يحاكم «. وإن شهود المعركة المفتوحة بين المتنازعين لم يكونوا ضمانة لنزاهة المعركة فقط، بل، أعطوها معنى خاصاً : النصر أصبح مصدراً للمجد.

ومع مرور الزمن أصبحت قواعد المعركة أكثر وأكثر حنكة، والتزامها بها كان في مقدور الطبقات النبيلة فقط وإن مسابقات الفرسان ومبارزات النبلاء التي تبعدنا عنها مسافة زمنية قد اكتسبت حالة من الرومانسية « للصراع الشريف «. وبالفعل، كان يفترض إن يجب إعدام الخصم بالهجوم ( والأفضل مسبقاً )، وكان يجب القتال بسلاح واحد متشابه، وحرم الهجوم غدراً وخلسة على الخصم الأعزل أو استخدام حيل أخرى. وإن اعتذر الخصم أو طلب الرحمة تكون المعركة قد انتهت. وهكذا أجبرت القواعد مرافقة استخدام القوة باستعراض الصفات الأخلاقية. في غضون ذلك إن الحالة في وعي المشاركين بدت مقلوبة رأساً على عقب : إن السلوك اللاأخلاقي يجلب النصر، لكن نفسه ( المحاط بهذا القدر من الشروط )يصبح شاهداً على الأخلاقية. وبالنتيجة عن هذا المنطق المقلوب - النصر، يعني العدالة - كان قد ورثته المجتمعات المبنية على قواعد أخلاقية مغايرة تماماً ولا تملك ترياقاً يحميها من سحر « أخلاقية الصراع « الخطر.

وفيما يتعلق بالمعركة مع العدو الخارجي، فكانت مشروخة في العهد القديم ليس فقط بالمصالح العسكرية والاقتصادية، بل بالسعي إلى الحفاظ ورفع الشهرة الاجتماعية. وكان لابد من العودة من الحرب « بالمجد « الذي اكتسابه يؤدي إليه ليس فقط النصر على العدو، بل، مرة أخرى، « النصر حسب القواعد «. ففي عصر السلاح الأبيض بقيت الحرب في كثير من جوانبها حرباً بين الأفراد ومبارزة واحد لواحد. وأفترض بالدرجة الأولى أن المحاربة تجب أن تكون مع المحاربين. « إن العراك مع الفلاحين معيب كعيب العراك مع النعاج ( وبالحقيقة يمكن ذبحهم كما تذبح النعاج ). وفقط النصر على الند ( والأفضل على الأقوى )، أي العدو

المتشابه، كان يجلب الاحترام من المحيطين. وهكذا، كان الاحترام المعير لخصم مقدمة لإدارة العمليات الحربية. وقد نظم الاعتماد على احترام الذات المعركة. ولم يسمح المحارب الشجاع لنفسه الحصول على النصر بطريقة مخادعة وبالهجوم على الضعفاء. وإن الحيل كانت تعني عدم الثقة في القوى الشخصية، أما الشجاعة الاستعراضية كانت بمثابة شاهد على سمو الروح.

ومع القسوة الحتمية في المعركة إن المحاربين في العهد القديم حافظوا على « التعليل » في بنيتهم، وكانوا مدفوعين ليس فقط بسبب المنفعة و «التعطش للدم»، بل بسبب الرغبة باستعراض التفوق الأخلاقي. وكانت الأخلاقية غير متجزئة عن « قوة الحق ». وفي ظروف استخدام الأسلحة النارية وبخاصة في الحروب الحديثة عندما لا يكون القضاء على طوائف كبيرة من الناس يفترض المواجهة المباشرة معهم فقد فقدت «أخلاقية الصراع » معناها السابق. وإن كان الحماس قد أصبح كاذباً ويستغل من قبل مختلف القوى التي لم تعد تنفذ الأوامر المناسبة، لكنها تستخدم البلاغة الأخلاقية لتحقيق الأهداف البراغماتية.

وإن الشكل التاريخي الثالث الذي في أطره يحدث تنظيم العنف هو الدولة. ففيه يتموضع استخدام القوة بين أيادي فئة خاصة من الناس التي تضمن باسم المجتمع أمن المواطنين وتسمح لهم عدم اللجوء إلى القوة ( العنف ) بشكل شخصي. وهكذا، إن مجال استخدام العنف يتقلص، وينفذ حسب القانون، وتحل الأشكال غير المباشرة للإكراه محل التأثير المفتوح للقوة. والبديل للدولة القوية كانت دائماً الفوضى الاجتماعية والخلافات الداخلية بين الحكام الصغار والقرصنة. وإن هيئة الحاكم كانت تعتبر على هذه الخلفية ضمانة للنظام (الانضباط) الاجتماعي وأخلاقية الرعية. وبالنتيجة عنف سلطة الدولة الشرعية فسرت كالشر الأصغر ».

إن كان القانون البدائي يقول أن « أخلاقية الصراع » و الدولة يمكن اعتبارهما كخطوة على الطريق إلى الحد من العنف، فإن نشوء الإرهاب والنزعة الإرهابية كان ظهور أشكال جديدة للأعمال الاجتماعية القسرية. ولوضع استراتيجية القضاء على هذه الظواهر من المفيد النظر في الظروف التاريخية لنشوئها.

إن كلمة « إرهاب » و «النزعة الإرهابية » تعود إلى الكلمة اللاتينية terrdr أي الترهيب. وعادة يسمون ممارسة استخدام الدولة للعنف غير القانوني لقمع خصومها السياسيين عن طريق القضاء عليهم وإخافتهم تجريد فئة من السكان من الأخلاق إرهاباً. والنزعة الإرهابية هي إستخدام ذاك العنف المخيف نفسه ضد الدولة من قبل بعض الأفراد والجماعات. إن الإرهاب والنزعة الإرهابية قد أصبحا نوعين خاصين مميزين للعنف الذي يستخدم في الصراع السياسي. إن الحديث يدور حول العنف الوقائي ( المسبق ) المرعب كوسيلة للتأثير على الدولة والمجتمع أو الفرد. ولأول مرة يصبح مصطلح الإرهاب يستخدم بوعي من قبل الأيديولوجيين في زمن الثورة الفرنسية العظمى للإشارة إلى الطريقة الخاصة لإدارة المجتمع عن طريق التخويف الوقائي وبشكل عام إن مصطلح « الإرهاب » الأيديولوجي قد تكون مع مصطلح « الثورة » إبان الانتقال النظام السياسي والاقتصادي والأخلاقي الجديد الذي سمي فيما بعد بالرأسمالية.

هناك نظريات عديدة تفسر نشوء الإرهاب والنزعة الإرهابية كظواهر خصوصية متعددة الجوانب جداً في سبيل النفاذ بوصف واحد والاكتفاء بجدول نظري واحد. وللتحليل الأخلاقي نأخذ كأساس فكرة الانتقال التاريخي للإنسانية من المجتمع ذي النموذج التقليدي إلى المجتمعات المتجددة التي وضعتها الفلسفة الاجتماعية وفي غضون ذلك، عن الإمكانية بالنسبة للسلطة في اللجوء إلى الإرهاب

وبالنسبة للمناضلين ضدها إلى النزعة الإرهابية هي بمثابة أثر مرافق لعملية التحديث الاجتماعي.

إن كل المجتمعات التقليدية يمكن وصفها كمجتمعات من النموذج السلطوي، حيث السلطة تتمتع بطبيعة القدسية، وان صلاحياتها لا توضع موضع الشك. وإن التأليه الكامل أو الجزئي للحاكم قد سمح بالمعاناة من النظام السياسي التعسفي كإكراه أبوي، ينفذ حسب القانون. أما الشخص لم يشعر بنفسه شخصياً مكتفياً بذاته ومستقلاً له حقوقه.

وبالعودة إلى الوراء إن سياسة القيصر إيفان غرو زني ونابليون بونوبرت، وهتلر وستالين مثلاً كانت تعتبر أحياناً إرهابياً، إلا أنه حتى إن كان الطاغية قد « حقد » و « عذب » لم تسمح له الإمكانيات التقنية ونموذج تنظيم المجتمع بتنفيذ الإرهاب بشكل واسع وخاصة، لأنه في سبيل الترهيب إن قوة الدولة يجب إن تكون متنائية عن جماهير السكان وبيروقراطية. أما في المجتمع التقليدي إن الحاكم كان يعمل « كالرأس » بالنسبة « للجسد ». وإن حق الحاكم المقدس أن يفعل ما يشاء مع مواطنيه وكل ما يفكر به، ولم يوضع هذا الحق موضع الشك أبداً. وفي هذه الظروف كان من الصعب جداً طرح السؤال عن أخلاقية أفعال السلطة. وأضحى الانتقال إلى المجتمعات العصرية التحرك الراديكالي في تاريخ البشرية. وحصل هذا الموضوع في الأدبيات العلمية على مختلف التفسيرات بالعلاقة بالمهمة الزمنية الدقيقة التي وضعها هؤلاء أو أولئك من المؤلفين. وبالمعنى الضيق للكلمة يطلقون مرحلة العصرنة على الفترة التاريخية من الزمن بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر حتى أواسط السبعينيات من القرن العشرين ( التي تقسم عادة إلى عدة مراحل). أما في المعنى الواسع للكلمة لقد وضعت مقدمات التطور العصري من قبل أيديولوجية التنوير، أما الثورات البرجوازية فقد أعطت دفعاً للممارسة الاجتماعية من هذا النوع. فإن المجتمع الصناعي، أو العصري بالمعنى الضيق

للكلمة، يعد على هذه الخلفية مشهداً من عملية اجتماعية عامة أوسع. وفي هذا السياق إن ما بالمجتمع « ما قبل العصرنة » يمكن أيضاً أن يفسر كاستمرار للعصرنة ( التحديث ). وسوف نعتمد فيما بعد على التأويل الموسع لقياس العصرنة كمجتمع يندفع نحو المستقبل مع الاستمرارية الطبيعية للتقليد والموجه إلى المستقبل الذي يجب أن يصبح نتيجة لجهود عقلية مشتركة للأفراد.

إن النظام الأخلاقي في المجتمعات العصرية مبني على أفعال ودوافع العامل الذاتي الذي بالنسبة له إن أية أشكال مؤسساتين تحصل على حق الوجود نتيجة « لاتفاق اجتماعي ». وإن نظرية « حقوق الإنسان » ذاتها نشأت عندما ظهر الأفراد القادرون على إدراك وتحقيق مثل هذه الحقوق. وأصبحت المؤسسة البيروقراطية في المجتمع مع النظام الإداري المستبعد ثمناً للحرية الفردية.

إن المجتمعات العصرية مبنية كمجتمعات بيروقراطية في معنى أنها تفترض أساليب ما لتوافق المصالح. وإجراءات موافقة المجتمع على السلطة. ويعود استقرار هذه المجتمعات « المنظمة آلياً » إلى فاعلية مثل هذه الإجراءات. وبدت الديمقراطية المبنية على توازن المصالح الاجتماعية والحكومية الشكل الطبيعي للإدارة في المجتمع العصري في غضون ذلك إن تنظيم الحياة الاجتماعية بآليات الدولة القوية يحصل على المساندة والموافقة العصرية إلى الدرجة التي تدافع فيها عن استقلالية الفرد وليس تساهم في القضاء عليها.

وإن المجتمعات الحديثة بالذات هي القادرة على اللجوء إلى ممارسة الإرهاب في المراحل الأولى لقيامها وأثناء الأزمات. والظروف عندما تصبح العقوبة المقدسة ضد الإدارة غير ضرورية وما دام الوفاق الاجتماعي لا يزال غائباً، لا يستطيع النظام السياسي اكتساب طبيعة استبدادية. ومهما كان حاكم المجتمع التقليدي قاسياً كان يعترف بحقه بالقيام بأعمال عنف، وإرهاب يقصد به تدمير الشرعية كما هي. وبالرغم من أن المجتمع في غضون ذلك يدار من قبل جهاز ما منتخب فإن هذا

الجهاز لا يعتبر من الضرورة تنسيق قراراته مع أي حق من الحقوق. وبالنتيجة إن الممارسة الاجتماعية لهذا الجهاز تبدو لا عقلانية، وتكون الحكومة ليس فقط الفاعل الذي يزرع الرعب، بل والموضوع الذي يعاني من الخوف. ومن المعروف أن أعضاء النخبة الحاكمة يصبحون ضحايا التنكيل حتى قبل المحكومين البسطاء بالإعدام.

وإن اكثر عصور الإرهاب شهرة هي : الفترة المرافقة للثورة الفرنسية العظمى ( 1792 - 1793 )، والنازية الألمانية ( 1933 - 1945 ) والإرهاب الستاليني ( 1929 - 1953 ). وجدت في كل حالة من هذه الحالات التحديثات الراديكالية السريعة لكل النظام الاجتماعي. أما الوفاق الاجتماعي الذي يتطلب تحقيقه وقتاً شكل مهمة من الدرجة الثالثة. وبالنتيجة إن تمركز الوظائف الأساسية القوية تاريخياً بين أيدي الدولة قد تحول إلى ظاهرة لامبرر أخلاقي لها النزعة الإرهابية هي أيضاً ظاهرة شاذة جديدة، بالرغم من أن الحملات المسلحة للمواطنين ضد السلطة القائمة كانت موجودة دائماً. وهكذا يمكن تسمية الطائفة اليهودية التي قتل أعضاؤها الموظفين الرومان في الأماكن العامة المنظمة الأولى بين المنظمات الإرهابية المعروفة. إلا أن مثل هذه الممارسة السياسية لم تدرك بأنها نزعة إرهابية.

إن النزعة الإرهابية في الثقافة السياسية المعاصرة قد حلت بصورة شرعية مكان تقليد الصراع بين الطغاة. إن قاتل الطاغية كان يعترف بالقانون الاجتماعي وبالسلطة، لكنه فقط كان يزيح الحاكم غير العادل مقابل موته. إن هذا النوع من السلوك البطولي يغنى في الأدب ويدعم أخلاقياً وحتى يحصل على المصادقة الإلهية في أعمال فوما الفينسكي. لأن « النزعة تخالف القانون الإلهي والطبيعي، ليس شريراً أبداً، وإنما هو حام للشرعية ومدافع عن العدالة ». أما الإرهابية تنفي وجود الشرعية والقانون والنظام والسلطة ( وأحياناً أي نظام وأي سلطة ) باسم مصالحها

جزء صغير من المجتمع. ويحدث هذا عندما لم تعد الأقلية الاجتماعية والقومية أو الدينية بعد عدم رؤيتها إمكانية البقاء المفيد في أطر النظام الاجتماعي القائم، لم تعد تعبر هذا النظام وتضع نفسها في مواجهة أكثرية السكان.

إن عمال الجماعات التي ترهب السلطة الحاكمة لم تعد دائماً شراً غير مشروط وحتمي، فأحياناً كانت تحصل عل تقدير أخلاقي إيجابي. وهكذا، عن القراصنة وروبن هود قد تحولوا إلى شخصيات رومانسية جداً في الثقافة العالمية. فإن القوى المتواجهة داخل المجتمع التقليدي لعبت في ميدان قيم واحد وبنفس قواعد اللعبة. وليس صعباً إثبات إن روبن هود والشريف الذي كان يكرهه نوتبنغام تقاسما نفس التصورات الأخلاقية ( الشرف، الشجاعة، النبل ) متبارزين من منهما يتناسب مع هذه الصفات أكثر ومن منهما يفهمها فهماً جيداً.

وإن أشكال الصراع مع السلطة التي وصفت في المجتمع التقليدي واعتبرت الوسيلة الخاصة لانتصار الخير على الشر تكتسب مع مرور الزمن معنى أخلاقياً مغايراً تماماً. إذ أن عنصر اللعب ومبارزة الأطراف قد تركا مكانهما للتكالب في الصراع بسبب عدم الفهم الكامل لثوابت الطرف المقابل. وقد فقدت النزعة الإرهابية المعاصرة كل « قرابة الروح « مع المجتمع الذي تسعى لتدميره. وهكذا إن ما يسمى بـ « الإرهاب الكلاسيكي « قد نشأ في الإمبراطورية الروسية في القرن التاسع عشر في ظروف عندما كان التحديث الثوري الأوروبي قد وصل إلى نهايته، أما في روسيا القيصرية فلم يكن قد بدأ بعد. وإن نشاط أعضاء حزب الشعب « الروس، ومن ثم جاء من بعدهم، وممارساتهم وأيديولوجيتهم أصبحت نموذجاً للنزعة الإرهابية المعاصرة التي تكونت في الستينات من القرن العشرين كرد فعل على البلدان الغربية المتطورة، وكأثر مباشر لمؤسساتها السياسية الديمقراطية - الليبرالية.

وتتمتع المنظمات الإرهابية بتوجهات متنوعة جداً. فالبعض منها يسعى إلى « الانتقام من الغرب » وإجباره على أن يفكر بسياسته الخاصة ( وغالباً ما تكون هذه المنظمات قومية أو دينية ). وأخرى تكون منظمة من قبل « المجتمع البحبوحة الشاملة » نفسه : إن بعض مواطني المجتمع الليبرالي يسعون على إظهار أن وراء واجهة الدولة التي تعلن عن « الحرية » و« حقوق الإنسان » يختبئ جوهرها الحقيقي – آلية الضغط على الفرد. وإن الإرهابيين بأفعالهم يسعون إلى استدعاء إرهاب جوابي من قبل الدولة وبذلك يكونوا قد فضحوا مراءاته.

إن النزعة الإرهابية والإرهاب لهما جذر مشترك بالرغم من أن الإرهاب. إرهاب الدولة ليس دائماً يستفز الجماعات الإرهابية. أما نشاط الجماعات الإرهابية تجبر الدولة على الانتقال إلى الإرهاب. وهناك كثير من الأراء حول أسباب تعزيز الإرهاب والنزعة الإرهابية في المجتمع المعاصر، لكن أكثريتها تقود الى أن النزعة الإرهابية هي النتيجة العدوانية للاصطدام بين مختلف نماذج المجتمع، ونوع من أنواع ردود الوعي التقليدي على التحديث الحاصل.

ويعد تشكيل الإيديولوجيا الخصوصية المميزة التي عناصرها يمكن أن تستعار من العدو الفكري جزءاً لا يتجزأ من ردة الفعل هذه. وخاصة، إن إيديولوجيا التنوير يمكن أن تعد أساس ليس فقط للتنظيم الديمقراطي للمجتمع، بل وبصورة غير مباشرة، للمارسة الإرهابية للنوعين معاً. لقد كان الكثيرون من أيديولوجي القرنين السابع والثامن عشر واثقين من ان الناس يستطيعون ويجب عليهم تحقيق تغيرات راديكالية في المجتمع باسم ثورة المثل العظمى. أما أساليب هذه التغيرات لم تكن في تلك الفترة مدروسة جيداً، لذلك كان من المستحيل التنبؤ بآثار استخدامها. عدا ذلك إن المثل نفسها ( « كالحرية والعدالة والأخوة » ) كانت تقدم « طبيعية » و « عقلانية » متناسبة مع الطبيعة الإنسانية لدرجة أن إمكانية استغلالها المختلف استغلال مضامينها المتنوع لم تؤخذ بعين الاعتبار. في حين أن فكرة الحرية

العظيمة يمكن أن تفسر ليس فقط بالتخلص من تعسف الظالمين بأسم الخضوع المتساوي للقانون أو كتحقيق لحق الشعب في إن يقرر مصيره. إن الإعلان عن الحرية من قبل القيم الاجتماعية تفترض ذاك التنظيم للمجتمع الذي فيه استقلالية الفرد تحصل على ضمانه لوجوده. وبالنتيجة إن أي إنسان يمكن أن يجسد في الحياة قناعته ( مهما كانت )، عدا ذلك، إن المبدئية والثبات في تحقيق هذا الهدف يعتبران كشاهد على الأخلاقية العالية. وفي مثل هذا التفسير يستطيع التحقيق غير المحدود بشيء للحرية الشخصية وأي أفعال ( باسم الحرية ) الحصول على هذا إقرار أخلاقي. وهكذا إن الأيديولوجية الليبرالية تتضمن إمكانية التبرير الأخلاقي - الفلسفي للإرهاب والنزعة الإرهابية.

ولقد ظهرت إمكانيات إضافية للعمل الإرهابي في المجتمع الصناعي بفضل التقدم العلمي - التكنولوجي الذي من غير الصعب استخدام نتائجه باتجاه الشر، فلقد استبدل الخنجر بالقنبلة والديناميت، وبلطة الجلاد بالرمي بالرصاص وغرف الغاز، أي، ظهرت وسائل فاعلة للتأثير الفيزيولوجي على العديد من الناس. وهناك تفصيل آخر يميز النموذج الحديث للمجتمع هو تطور وسائل الإعلام ( من الصحيفة حتى التلغراف، ومن الإذاعة حتى التلفزيون ) التي بسببها حصلت الأفعال الإرهابية على شهرة واسعة وتستطيع أن تجسد مهماتها الأساسية - تخويف جماهير السكان. عدا ذلك، إن وسائل الإعلام تساعد على نشر أيديولوجية الإرهاب الأمر الذي يشكل وسيلة لاتقل تأثيراً عن أفعال العنف الجسدي. وإن التزويد بالأيديولوجيا خصوصية لا تتجزأ من خصوصيات الإرهاب والنزعة الإرهابية على حد سواء، لذلك إنهما خطران ليس فقط بآثارهما الفيزيولوجية، بل الروحية أيضاً. إن الإرهاب والنزعة الإرهابية ليسا فقط الأساليب الإجبارية لحل المشكلة، لكن والعنف الذي ينفذ تحت شعار البرهنة ( الإثبات ) الأخلاقية. وإن الأيديولوجيا الإرهابية تختبئ حتماً وراء الحماس الأخلاقي، ويمكن القول، إن هذا فارق خاص بين العنف الإرهابي وبين غيره من أشكاله التي ليست بمجملة أخلاقياً

«. ومن الممكن أن الخطر الرئيس للإرهاب والنزعة الإرهابية من وجهة النظر الأخلاقية هو السعي نحو تغليف الأهداف الحقيقية لنشاطها بالديماغوجية الأخلاقية، والتحكم بالمفاهيم الأخلاقية والأدبية الذي يشوه جوهر القضية. وبالرغم من أن ممارسة الإرهاب يمكن أن تحصل على إقرار إيجابي في أطر بعض المذاهب، إلا أنها في علم الأخلاق، وكما سنشير فيما بعد، هناك حجج دافعة تفضح وتكشف عن مثل هذه التراكيب بكونها لا أخلاقية.

ويعد المذهب الأخلاقي « للإرهاب العالمي » الذي يعد هنا مثالاً على استعراض محاولات إثبات وتبرير النشاط الإرهابي بمساعدة نظام المحاكمات العقلية الأخلاقية المذهب الأكثر شهرة ومعالجة. ويمكن الإشارة في مسألة التبرير الأخلاقي للإرهاب بشكل شرطي الى بعض التوجهات الرئيسية للبرهنة.

1- بما أن علم الأخلاق يصف العنف بالشر، وإن أيديولوجيا النزعة الإرهابية كانت تسعى دائماً إلى البرهنة على أن النضال الإرهابي يؤدي إلى هدف خير. لذلك إنها لاتشكل إرهاباً، وإنما قوة موجهة إلى إقامة الخير إن مثل هذه الآراء تقع في مجملها في سياق شعار « الهدف يبرر الوسيلة » الذي عدم دقته الواضحة قد كشف عنه مراراً عديدة في الأخلاق. وتعد الحرية الهدف المعلن الرئيسي للإرهاب : حرية الشعب من ظلم شعب آخر، والفرد من تعسف الحاكم. كما قيل، إن الحرية المعلن عنها كطبيعة وحق لا يتجزأ من حقوق الإنسان تبدو الفكرة الأكثر قيمة التي بالمقارنة معها إن قيمة حياة الإنسان تصبح إشكالية.

وهناك هدف خير آخر هو إيقاظ الوعي الاجتماعي والحس الوطني وتحويل اللامباليين إلى أناس فاعلين بإرادة الضمير. وحسب تعبير الثائر ب.ن. تكاتشوف،- « إن النزعة الإرهابية الثورية هي الوسيلة الفاعلة الوحيدة القادرة

على إعادة خلق الإنسان. وعد ولا يزال خلع السلطة القائمة، المصدر الرئيس للشر الهدف الذي لايقل إيجابية.

وغالباً ما يكون الثأر الهدف المبرر أخلاقياً في النزعة الإرهابية « الثأر للمعاناة التي ألحقت بالشعب »، « الثأر المقدس للرفاق الشهداء » وغيرها. وبغض النظر عن الطبيعة القديمة لهذا الشعور وممارسة الثار والانتقام، كان الثأر لمدة طويلة الأسلوب المقبول والوحيد المسموح به لإقامة العدالة : فإن من يجلب الموت للآخرين يجب أن يدفع ثمن ذلك، إن قتله ليس جريمة، وإنما هو الإعادة الأخلاقية لطبيعة الأشياء.

وبما أن أشخاصاً لاذنب لهم يعانون أثناء ارتكاب الأفعال الإرهابية، والأفعال المعاصرة من هذا النوع غالباً ما تكون موجهة عن قصد ضد الأشخاص الذين لا يشاركون مباشرة في النزاع، وبما أنه يمكن القول لأصحاب أيديولوجية الإرهاب لا يوجد غير مذنبين. وكما أقنع سين - جيوست الفرنسيين ب « من المستحيل أن تحكم من دون ذنب » و « أن كل ملك متمرد ومغتصب للسلطة ». لقد أكد الفوضوي الروسي أوشيروف : « إن المذنب ليس النظام الاجتماعي، وإنما كل فرد يدعم هذا النظام ويستغله لفائدته ». لذلك إن كل المنظمات الإرهابية كانت تتحول بدءاً من الإرهاب الشخصي إلى الإرهاب الجماعي، ومن ثم إلى « الإرهاب الزاخر » الذي فقد هدفه المحدد.

2- وينحصر البرهان الثاني المقدم لتبرير النزعة الإرهابية في أن الأفعال، أفعال العنف يمكن أن تعكس ليس إرادة شخص محدد، إنما الإرادة الأخلاقية لكل المجتمع الذي يرغب في التحرر من الاضطهاد. وكتب ف.م. تشرنوف واصفاً الإرهاب الروسي عام 1905 قائلاً : « كان معنى الإرهاب كلمة في أنه وكأنه نفذ أحكاماً غير مكتوبة لكنها غير قابلة للجدل أطلقها الضمير الشعبي والاجتماعي ». وفي مثل هذه الحالة لطرح السؤال إن الفعل

الإرهابي هو « القضاء الأعلى » قضاء « الغضب الشعبي » بخلاف القضاء الرسمي المرائي » ومثل تلك « الأخلاق الرسمية الكاذبة » بالذات. وقال أي. ب. كاليف قاتل الأمير العظيم سيرغي ألكسندروفيتش في المحكمة: « أليس من الحقيقة يا أصحاب المقام الرفيع، إنكم لم تقتلوا وتتكئون ليس فقط على الرماح فقط والقانون، بل وعلى الحجج الأخلاقية. ..أنكم مستعدون للاعتراف بأن هناك أخلاقيتان. واحدة للناس العاديين التي تنص على : « لا تقتل »، « لا تسرق »، والثانية - الأخلاقية السياسية للحكام التي يسمح لهم فيها بكل شيءً. وفي مواجهة « الشكلانية » و « الإبداع الأعوج » و « مأجورية » المحكمة ( القضاء) الذي يحكم على الأبرياء، لكنهم أناس ليسوا على هدى السلطات، إن الإرهابيين يقولون أنهم ينكلون بالمذنبين الحقيقيين

من كل الأصول. وإن نشاطهم شبيه بتنفيذ حكم « القوى العليا » التي تلحق « بأصحاب الحياة » المؤمنين بأن لاأحد يعاقبهم. وحسب تعبير عضو حزب الشعب. ك. ميخايلوفسكي : « هناك أوقات عندما يكون على الثأر الخاص الذي كان في الأوقات البدائية يتمتع بأهمية كبيرة جداً أن لا يملك في الحضارة أية أهمية، ويظهر من تحت ارض ليذكر أن هناك قوة ثابتة بعمق أكثر من المحدوديات الإرادية لمل يسمى بالحق ». هنا يعترف بصراحة بأن الإرهاب هو العودة إلى الممارسة القديمة لتسوية العلاقات التي لا مكان لها في المجتمع المتحضر. إلا أنه من المتوقع أن هناك حالات عندما تعتبر مثل هذه الممارسة الشر الأقل بالمقارنة مع الشر الذي تلحقه الحضارة.

3 - وهكذا، حتى إن لم يعترف بالنشاط الإرهابي من قبل مناصريه أخلاقياً تماماً، فإنه مع ذلك يعد الشر الأقل في الظررف المتكونة. عندما تقضي القوة السياسية السائدة بعنف على معارضيها وعلى مصالح الأقلية، وعندما تهان كرامة الفرد وفي كل ساعة أو عندما تداس حلية الشعب يبدو الإرهاب الشر

الأقل من الخنوع، والأسلوب الوحيد في كبح جماح المتعصبين في ظروف غياب الحقوق ومخالفة القوانين.

عدا ذلك، إن الأفعال الإرهابية تذهب بعدد غير كبير نسبياً من الضحايا بالمقارنة مع الثورة الجماهيرية أو الانتفاضة الشعبية، ولذلك تعد أكثر إنسانية من وجهة نظر مثل هذه « العملية الحسابية ». وإن شعار « موت القليل في سبيل مصلحه الجميع » يماثل ذاك المبدأ ذاته : « الهدف يبرر الوسيلة ».

4 – وتحيط النزعة الإرهابية نفسها بما يسمى بهالة من العدالة، ذلك لأنها تبدو كانتفاضة الضعفاء ضد الأقوياء. فإن صورة داو ود في التوراة الذي أنتصر على غالياف تعطي مثل هذه الأفعال إقرار مقدساً ما. إن الشخصية البطولية للشخص الوحيد الذي واجه قوة الدولة كلها تتناسب تماماً مع رومانسية الملحمة العسكرية : عدا ذلك، إن كان العنف الصادر عن القوي يعتبر في الأخلاق كشر فلماذا لا نعد عنف الضعيف خيراً ؟

5 – وهناك عدداً آخر من الآراء الأيديولوجية مدعو للدفاع عن الإرهابيين من الاتهام بالقتل. فإن النشاط الإرهابي هو عمل قتل ،أي خرق واضح لإحدى الوصايا الأكثر قدماً والأكثر إقراراً تماماً بين الوصايا الأخلاقية. والمعارضة الرئيسية لهذا الطرح للسؤال تنحصر في أن الخصم السياسي (الدولة بصورة خاصة ) يعد شراً مجسداً. منذ البداية كان الإرهاب موجهاً ضد ممثلين محددين للأوساط الحاكمة، أولئك الذين كانوا يعتبرون مذنبين مباشرين وحاملين للشر. وإن القضاء على « الشر المجسد » هو قتل ليس للإنسان، وإنما « لخدم الشيطان »، و « لوليد جهنم » ولخانق الحرية ». إن الشر في هذه التركيبة العقائدية لايعد فقط مقولة تقديرية، إنه شخصاً، لذلك القضاء عليه يعد واجب كل إنسان ذي أخلاق، إنه إرادة الضمير المستاء. فكتب كاتب روسي مجهول الاسم في مقالة « أخلاق الإرهاب » (يا له من

أسم معبرا) : « إن الفعل الإرهابي ينبع من الإحساس بتضامن مآسي الجميع ضد النظام الحديث، وهو صدى لروح الفرد المتكامل الحساسة المرهفة أخلاقياً . إنه الإحساس الإنساني الأوسع لجميع الضعفاء». حتى ولو عددنا العمل الإرهابي قتلاً، إن فضاعة الجريمة وكأنها تشتري بالعقاب السريع. وإن الإرهابي غالباً ما يتصرف وكأنه الطيار الانتحاري، يقدم نفسه ضحية دافعاً دمه مقابل حقه في تنفيذ الحكم الأعلى. وإن التضحية بالذات تعطي الإرهابي وضع ( صفة ) الشهيد، أما مقتله فيصبح برهاناً قوياً لصالح عدالة قضيته غير المشروطة.

6 – بما إن العديد من التقديرات الأخلاقية تأخذها الإنسانية من المصادر الدينية تعد المذاهب اللاهوتية أحد الأساليب الأكثر فاعلية في تبرير الإرهاب. إن الإرهاب الديني في الوقت الحالي أصبح نموذجاً من أكثر النماذج انتشاراً لهذه الظاهرة. وبغض النظر عن أن كل الديانات العالمية تعلن وتروج للرحمة وتتضمن المنع المباشر للقتل، إن هذه الثوابت المعيارية تنتشر من دون شك فقط على الأخوة في الدين. وتتمتع ضرورة الدفاع عن الدين من كل ما يتجرأ على المساس بوجوده وبسعادة رجالاته بأهمية اكبر من الإنسانية. ويعد أخلاقياً كل ما يخدم حماية وتقوية التعاليم الدينية والمجتمع الديني بشكل عام. في غضون ذلك يفترض أن تكون مقاييس الأخلاقي واللاأخلاقي من صلاحيات الله. أما الإنسان الذي يعد القوة (الإرادة ) الثانية بعد الإرادة الإلهية يتحرير من المسؤولية الشخصية عن ما تم فعله، ذلك لأنه يوجد في موقع وكأنه أعلى من الخير والشر.

والمميز أن الجماعات التي تصنع بداية أمامها الأهداف السياسية البحتة والتي تتوق من حيث عقيدتها إلى الإلحاد تكتسب مع الزمن صفات الطائفية المتعصبة. إنها مخلصة لمثلها السياسية لدرجة تشبه فيها أولئك الذين يؤمنون بالله،

وإن نمط حياتها خاضع بشكل نسبي للمهمة العليا، وإن التضحية بالذات تعاش وكأنها سعادة لامثيل لها، وكتقدير وشرف عاليين وهما أعلى ما يمكن منحه للإنسان. والمثل البليغ على مثل هذا الارتقاء هو تاريخ اليساريين في حزب الثوريين الروس الذين أيديولوجيتهم اكتسبت طبيعة دينية متطرفة. وقد تكونت حول نشاط أعضاء « المجموعة القتالية » روايات ثورية شبيهة بالروايات عن القديسين.

7 - إن صفات الشخصية الأخلاقية القيمة للغاية التي ترتكب فعلاً إرهابياً تكون بمثابة برهاناً على الصحة الأخلاقية للإرهاب، وهذه الصفات هي الروح العالية والإيمان بالمثل والشجاعة في الصراع والإرادة القوية التي تسمح بالإقدام على القيام بمأثرة. ويظهر الإرهابي نفسه في وسطه إنه المثال على الأخلاق العالية الأمر الذي يختلف كثيراً فيه ممثلو القوى الحاكمة المنحلين أخلاقياً. وإن التخلي عن القيم المادية في سبيل تحقيق القيم الروحية، ورفض الأنانية الخاصة باسم المثل الاجتماعية، والسير المبدئي وراء أداء الواجب، كل هذا يشهد على أن متطلبات الأخلاق تنفذ من قبل الإرهابي من وجهة النظر الشكلية. إلا أنه يبدو واضحاً في جانب المضمون أن الأهداف الروحية هنا تستبدل بالسياسية، والمثل تخلط بالأيديولوجيا، ومضمون الواجب لا يتعرض لإرتكاسية عميقة. ويحدث خضوع خفي للأخلاق للمنظمات السياسية الأمر الذي ينعكس بصورة مدمرة على نزاهة الدافع الأخلاقي وعلى نوعية السلوك الأدبي.

وتتمتع الجماعات الإرهابية بفخر إضافي مقابل نوعية العلاقات الأخلاقية (( في وسطها )). وبفضل أنغلاقها إنها تضع المعايير المشابهة للقسم العسكري : إن الرفاقية التي تتحول إلى أخوة و النزاهة إلى إنفتاح وإلى الولاء إلى الجماعة في كل الظروف. ويتكون إنطباع حول إنه بخلاف « اللامبالين الشبعانين » و « الحكام

اللاأخلاقين « يعتبر الإرهابي شخصية متطورة، وساطعة تفوق إنجازاتها الأخلاقية بشكل جوهري الشخصيات الأخرى في المتوسط الحسابي.

وهكذا، إن الأيديولوجيا الإرهابية أو أيديولوجيا الإرهاب باعتمادها على منطق النظم الأخلاقية التقليدية تحدث في الواقع « غطاء أخلاقياً » معيناً للنزعة الإرهابية. في غضون ذلك يمكن لكل هذه البرهنة، أولاً، أن ترفض من موقع النظام الحديث للقيم الأخلاقية، وثانياً، أن تكشف العلل الضمنية لهذا الأسلوب من المحاكمات العقلية.

وفي سبيل التخلص من النزعة الإرهابية في الممارسة التاريخية لا يكفي تحطيم المنظمات الإرهابية. فلا بد من إقامة علاقة متبادلة بين المجتمع الحديث والمجتمعات التقليدية على الأسس التي تتناسب مع الحضارة المعاصرة. بيد أنه لابد من فضح أيديولوجيا الإرهاب بصورة مسبقة، وإلا « الغد « لن يبدأ أبداً. ويقصد هنا ليس فقط الجدل الأيديولوجي مع الخصوم الخارجين وصولاً إلى النصر الكامل عليه، ذلك لأن هذا الصراع سيكون صورة طبق الأصل عن العنف الجسدي، المنقول إلى مجال الفكرة. ومن الضروري أن كل شخص عليه أن يتخلص من حجة الإرهاب في داخله. وما دامت هذه الأفكار « مبنية « في النظام الأخلاقي للمجتمع وما دام الوعي الأخلاقي للامبالي بشكل وسطي ميالاً إلى الحماس الأخلاقي أكثر من الحماس إلى التأملات الأخلاقية الإرتكاسية، لا يجوز الإعتماد على أن المنظمات الإرهابية سوف تزول. فإن نشاطها يتغذى ليس فقط على خوفنا، بل وعلى بوابتنا الأخلاقية إن كانت متلازمة مع هذه أو تلك من طرائق التبرير الأيديولوجي لممارسة الإرهابية. وهكذا، إن الحركة نحو عالم من دون إرهاب تفترض دينامية داخل الوعي الأخلاقي للإنسان المعاصر وتحركاً من الآراء الخاصة بالمجتمعات التقليدية باتجاه أخلاق المجتمع الحديث. ولكن الحديث لا يدور حول أن أحد الأنظمة الأخلاقية أفضل من الآخر كثيراً، لكنه يدور حول أن الأخلاقية السابقة

قد أصبحت مدمرة بالنسبة لتابعيها وبالنسبة للبشرية عموماً. ولا يستطيع المجتمع الدولي السماح لتفسير أكثر بهذا الترف مثل « الثأر العادل » و « الغضب الشعبي » و « العنف النبيل ». فلا بد من التنازل من المبادئ.. باسم المبادئ الأخرى التي من وجهة نظرها إن العيوب الأخلاقية للنزعة الإرهابية واضحة ومبررة بشكل كبير.

إن الأخلاق المعاصرة ترفض بالدرجة الأولى الإرهاب والنزعة الإرهابية كونه تدميراً للحياة. وتنطلق أيديولوجيا النزعة الإرهابية من أن في سلم مقامات القيم الأخلاقية تحتل المكانة الأعلى « الفكرة »، « الحرية »، « العدالة »، أما قيمة الحياة البشرية فهي غير كبيرة نسبياً. في حين أن الأخلاقية تطورت تاريخياً بإتجاه الحفاظ المتنامي على الحياة ماهي. ففي القرن العرين بالذات تكون « علم أخلاق الاحترام للحياة» ( أ. شفا يتسر ) الذي يفترض أن الخير هو المساعدة على الحفاظ على الحياة.

وإن هذا المقياس للأخلاقية شكل بالنسبة لصاحبه مقياساً مطلقاً وفردياً بخلاف المقاييس النسبية والمعبأة إجتماعيا، مثل « العدالة ». وقد قدم « علم أخلاق اللاعنف » لصاحبه م. غاندي و م. ل. كينغ إسهاماً كبيراً في وضع فكرة القيمة المطلقة للحياة المستقلة. وإن النظرية الغربية الخاصة بحقوق الإنسان ترتكز على أن حق الفرد في الحياة يعد حقاً طبيعياً ولا يصادر، وهو أعلى حقوق الشعب والدولة. وفي القرن العشرين قد أدرك أن الإنسان أهم من الأيديولوجيا، في كل الأحوال، من الناحية الأخلاقية. وبما أن الفعل الإرهابي هو عنف مزدوج - العنف الجسدي ضد الفرد والعنف الروحي ضد المجتمع - إنه يعتبر عملاً لا أخلاقياً بالمطلق.

والظرف الآخر الذي يثير استياء الوعي الأخلاقي هو موت العسكريين بإسم الأهداف التي لم يهتموا بها والتي لم تكن لهم أية علاقة بها. وبهذا الشكل يتم اشتراك أعداد أكبر وأكبر من الناس في النزاع الأمر الذي على حسابه لا يتقلص

العنف، وإنما « يزحف ». إن الاخلاق و القانون العصري المتطور يرفض فكرة الذنب الجماعي، وينطلق من مبدأ المسؤولية الشخصية عن العقل بوضوح. ولا يمكن للإنسان أن يكون مستنكراً حتى من الناحية الأخلاقية دون قيامه بجرائم محددة، وإنّما فقط بسبب انتمائه إلى فئة اجتماعية ما ضارة اجتماعيا. (عند محاكمة مجموعة إرهابيين لابد من إظهار درجة مشاركة كل من أفرادها ).

أما منطق الإرهابي، كما أظهرنا، فمتناقض : لا وجود لغير مذنبين، والذي يقف بعيداً – جبان يتخلى عن المسؤولية وإن التأثير على مثل هذه الأفعال الإرهابية غير المسؤولة يعني إيقاظ الضمير فيهم ويبدو غياب الأخلاق في هذا الرأي واضحاً عاماً، إن انطلقنا من أن الحلول الأخلاقية تستطيع القبول بأناس بدلاً من أخرين. ولا يجوز احتكار لأنفسنا الحق للحكم على القيم الأبدية. وإن الإرهابيين في سعيهم لتأثير افضلياتهم وكأنها ذات معان عامة وأهمية شاملة يتجاهلون الاتصال الاجتماعي، إنهم ينطلقون من التقدير الذاتي المغالى به ومن وحدة المجتمع التي يرونها أن تكون مطلقة، وإن الفئة الصغيرة المتجانسة (إخلاقياً - واجتماعياً، دينياً، إلخ) وكأنها تفرض إرادتها على المجتمع الذي يمتاز بتمايز تركيبته، أي يختلف في طرح وتنفيذ الأهداف. إن هذا الموقف في العالم المعاصر للانانية الفئوية غير مقبول أيضاً من الناحية الأخلاقية، كما هو موقف الأنانية الفردية أيضاً.

وانطلاقاً مما قيل أعلاه، من غير الصعب إظهار أن أخلاقية الإرهابيين الموجهين تقليدياً تتمتع بطبيعة فئوية، في حين أن المجتمع الحديث يفترض منظماً أخلاقياً شخصياً. وإن صدام هذين الثابتين الأخلاقيين مشروط بفوارق جوهرية أثناء تفسير مفهوم "الشخصية". فمن بين حجج أيديولوجيه النزعة الإرهابية يمثل مكاناً هاماً التاثير على أن الإرهابي بالذات هو شخصية بكل ما في هذه الكلمة من معنى أما بالنسبة للنظام الأخلاقي المتطور إن تأكيد سيادة قيم الفئة، الشعب

والمعتقد على قيم الشخص الواحد يعني أن الإرهابي لا يعترف بالشخصية ولا بالآخرين ولا بنفسه.

وتشير الدراسات في مجال سيكولوجيا النزعة الإرهابية بصورة قطعية إلى أن الإرهابي يتحرك "بمجموعة من النواقص "المعينة التي في سبيل التغلب عليها يسعى إلى الانضمام إلى المصدر الخارجي للأهمية، ويتميز "بالثابت غير الشخصي لتطابق نفسه الكامل مع القضية التي يخدم وإلى النظر في قيمة من وجهة نظر تحقيق هدف ما عام عظيم". وشرطياً هناك نوعان من الإرهابيين :

1) الشخص ذو العقل والتقدير العاليين لذاته الذي بالنسبة له يصبح الفعل الإرهابي أسلوباً لاثبات الذات.

2) الفاشل ذو التقدير المنخفض لذاته وذو المساعي مع ذلك إلى تحقيق الذات. في حين أن هذا النموذج وذات يتميزان "بالحاجة القوية لتعزيز الهوية الشخصية الأمر الذي يتحقق بالانتماء إلى الجماعة". وإن ما يسمى بـ "الشخصية القوية" في حاجة أيضاً إلى المجتمع الذي سوف يصفق لها. هذه هي عدم القدرة على العيش من دون اعتراف خارجي - العلامة الرئيسية لضعف الشخصية. وإن المنظمات والجماعات تسعى أيضاً إلى استعراض أهميتها بأنها "تأخذ على عاتقها المسؤولية" عن الفعل الإرهابي المرتكب (حتى وإن لم تشارك فيه).

وهناك شاهد آخر على الضعف هو عدم فاعلية ممارسة الإرهاب بخاصة من حيث آفاقه. "إن الإرهابي (أو الجماعة الإرهابية) يكون دائماً أعمى في مجال طرح وتنفيذ الأهداف حتى في حال المعالجة الدقيقة نادراً ما يتوصل إلى الأهداف السياسية المتوخاة، وإن توصل إليها، فغالباً ما تكون متناقضة مع ما كان يرغب". وأن معرفة واتقان تحقيق الفكرة والوصول إلى النجاح تعد صفة أساسية من صفات

الشخصية. وإن التوجه إلى الإرهاب بحد ذاته شاهد على الخسارة التاريخية وعلى عدم القدرة على تحقيق الأفكار الذاتية في التشكيلة الثابتة اجتماعياً.

إن الإرهابيين لا يعترفون بشخصيات ضحاياهم، وحتى بأولئك الذين يريدون إرهابهم وإجبارهم إلى القيام بأعمال معينة. والقوى المقابلة يفكر بصيغة المجهول : هذا "الملكية المطلقة" بالنسبة لأعضاء حزب الشعب، و"أمريكا" بالنسبة الى الإسلاميين، و"الصهاينة" بالنسبة الى المقاتلين الفلسطينيين. والناس الأحياء لا يحسب حسابهم وقيمة حياتهم تنفى، وأهمية شخصياتهم يتم تجاهلها. وهكذا إن الإرهاب يرغب في إجبار المجتمع المعاصر على العودة إلى النماذج السابقة للمؤسسة الاجتماعية التي ينتمون إليها هم بالذات. وإلى هناك حيث يسود الفئوي وليس الشخصي.

والمعارضة التالية موجهة ضد الانفعال المركزي الذي عليه تقوم الممارسة الارهابية – الرعب. يعد الرعب العامل القوي الذي يدير السلوك البشري. والسؤال ينحصر في هل من الممكن بمساعدته تحقيق الأهداف المبررة أخلاقياً.

ومما لا شك فيه أن الرعب كان في المراحل الأولى للتطور الاجتماعي مقدمة لتكوين الأخلاقية. وإن مفهوماً مثل "الخوف من الله" يشهد على أن النظم الأخلاقية عالية التطور لم تتجاهل دافع الخوف في تنظيم السلوك. في حين أن الخوف خصم الخوف. وإلى درجة ما يمكن أن يكون الخوف التبجيلي من "تعالى" ثميناً أخلاقياً. وهذا ليس خوفاً من العقاب والعنف من جانب من هو متفوق عليك بكل شيء بما في ذلك من حيث القوة بالقدر الذي فيه إدراك التفوق الأخلاقي لقوة ما أو فرد عليك الذي الخضوع أمامه لا يقلل من احترامك، وإنما يرفع من قدرك ويسمح بان تصبح تستحق اهتمام هذا المرجع الأعلى إن مثل هذه العواطف تتمتع بطبيعة شخصية حصراً. إنها تنشأ ليس بمبادرة من "الأعلى"، وإنما على أساس التوجهات

الأخلاقية لدى ٬من هو في حالة خوف٬. والأخير يضع بذاته وفي ذاته هذا الخوف البناء كوسيلة للكمال الأخلاقي.

أما الخوف الذي يستفز من الأفعال الإرهابية لا يتمتع بأي شيء مشترك مع الشعور التبجيلي المصور أعلاه. وهنا إن العنف يبتدع من قبل قوى خفية (سرية) يبدو أنها منبوذة من المجتمع، وبالتالي إن الخوف منها مهين. وليفكر الإرهابيون بانفسهم بنشاطهم وكأنه تنفيذ ٬لعقاب الرب٬ وهذا لا يعني أن الرأي العام سيوافق على القبول به هكذا. وفي حال حصول العكس إن المجتمع بعدما يخضع نرهان عام يبدو أنه نائياً عن الممارسة الحضارية وعن أساليب التفكير بالقديم. ففي المجتمع الأكثر تطوراً تنشط آليات العيش القديمة جداً والساذجة الأولية ويعد رد فعل المجتمع الأمريكي على الأفعال الإرهابية في الحادي عشر من أيلول عام 2001 المثال الأكثر وضوحاً على مثل هذه الحالات فعلى خلفية الذعر الشديد تكاتف المجتمع حول الأوساط الحاكمة. وأصبح الرئيس متوسط الشعبية بطل الأمة، والحرب على أفغانستان لم تحتاج لبراهين إضافية أبداً. ،وأدت بلاغة السياسيين الأمريكيين إلى أنه منذ الآن قد انقسم العالم إلى ٬الحضارة٬ و٬الإرهابيين٬، لذلك ٬من ليس معنا فهو ضدنا٬. في حين أن التقسيم المتشدد إلى ٬ذوينا٬ و٬الغرباء٬ لا يمكن أبداً أن يكون علامة لهذه ٬الحضارة٬ ذاتها قاذفاً بالتنظيم الاجتماعي إلى المستوى ما قبل الأخلاقي.

وإن كان التواصل والاتصال غير المكروهين مثالاً على حياة المجتمع البشري، فمن المستحيل القضاء على الإرهاب بالأساليب السياسية ناهيك عن الأساليب العسكرية. فإن الدولة ذاتها هي الحامل للعنف المؤسساتي، ولذلك إنها باخمادها الفيزيائي لمظاهر الإرهاب تعزز بشكل تناقضي أيديولوجية العنف. ويخيل أن العنف مشروع إن برزناه ٬بالدفاع عن الحضارة٬ و٬بالفائدة الاجتماعية٬ و٬بالضرورة

التاريخيةَ والخ. في حين أن أيديولوجيا إرهاب الدولة يبعد خطوة واحدة فقط عن هذه الشعارات.

"الإرهابَ هو أسلوب إدارة المجتمع عن طريق الترهيب الوقائي أو الاستباقيَ. وكما يعتقد أصحاب هذا الوصف إن السلطة غير الشرعية (عادة هي التي تلجأ إلى الإرهاب) غير مبنية لا على العادات المقدسة ولا على الاتفاق الاجتماعي، لذلك تكون دائماً في حالة خوف على مصيرها. وإن الطريقة الوحيدة لإطالة عمرها هي إخافة الأعداء الفعليين والمتحلين السياسيين مستفزة في المجتمع هستيريا جماعية. إن الإرهاب يتضمن عمليات القتل السياسي وأفعال "الحشودَ التي وكأنها بصورة عقوبة تنكل بغير المرغوب بهم وأخيراً، التنكيل الحكومي، وإن فعاليتها تتعزز على حساب أن تحت تصرف السلطة هناك إمكانيات وضع لها الضمان الايديولوجي المناسب وإيصال مضمونه لكل مواطن، "إن أخلاقية الإرهابَ تستغل الاحترام الذي يكنه المواطنون للسلطة والشعور بالتضامن الاجتماعي والوطنية. وغيرها من المشاعر الأخلاقية موجهة إياها بالاتجاه السياسي الضروري لها. وإن الدعاية الجماهيرية التي تعتمد على المورد الاداري تحول "أخلاقية الإرهابَ إلى مسلمة الوعي الاجتماعي. لذلك إن التغلب عليها (كما هي الحال عموماً مع الإرث الشمولي في الوعي) يكون صعباً للغاية.

كما قيل أعلاه إن النزعة الإرهابية لبعض الجماعات والإرهاب الحكومي (إرهاب الدولة) مترابطان فكرياً. وهذا واضح ولو من حيث الحجج المشتركة التي تستغلها الأهداف التبرير الأخلاقي لأفعالها. ويعد التأثير في وجود التهديد المخيف يخيم على البلاد الشعار الأساسي لأيديولوجيا الإرهاب: "الوطن في خطرَ، "بلادنا قلعة محاصرةَ، الأعداء من حولنا، وكما هي الحال مع النزعة الإرهابية يعلن عن وجود الشر في شخص "الأعداءَ الذين يعدون قساة وماكرين، لذلك لا تنسحب عليهم المعايير الأخلاقية المعتادة، وكما يقال، "إن لم يستسلم العدو فيقضى عليهَ

(وإن استسلم – خاصة)، وإن موضوع التدمير يحدد ليس بواسطة الضرورة السياسية الفعلية، وإنما بـ"الهستريا الجماهيرية المذكورة" بداية يعد القضاء على الخصم السياسي مفيداً، أو الأعداء السياسيين: الارستقراطيين في عصر الثورة الفرنسية العظمى أو البرجوازية أبان ثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى، ومع مرور الزمن يصبح الزملاء أنفسهم في النضال والجماهير الكبيرة من السكان التي لم تشارك بنشاط السياسة أبداً"أعداء الشعب" ويستفز مدى التنكيل بالخوف العام وبالكراهية اللذين يعطيان الخصم الصفات الدينامية "لحامل الشر".

ومن المدهش، لكن تعبير، "أعداء الجنس البشري" يستعمل لأول مرة ضد المسيحيين، أما قيام السيادة للديانة المسيحية كان قد نقل إلى أولئك الذين اتهموا بالشعوذة. وبالنتيجة إن طريقة إثبات ممارسة الارهاب يرجع إلى نموذج العقيدة. وكما افترضت الامبراطورية الرومانية وأيديولوجيا الدولة المسيحية إمكانية استخدام العنف ضد أولئك الذين حرموا من الحق أن يسمون أناساً. ذلك لأن المواطن الموالي فقط يعد إنساناً أمام الدولة القوية.

وإن كل من وجهت ضدهم التنكيلات ينظر إليهم عادة كجماعة لا شخصية لهم وإن كل من كان ينتمي على جماعة الرفض يعتبر مذنباً بسبب هذا الانتماء. ولا وجود لأبرياء ! إن مثل هذا المنطق يعد دون شك إرثاً للمجتمع التقليدي مع تقسيمه الدقيق والواضح إلى "ذوينا" و"الغرباء" ومع غياب مفهوم الذنب الشخصي.

لا تسبق الجريمة المحددة العقوبة في ممارسة الإرهاب، وإنما العقوبة ذاتها تعد شاهداً على الذنب، ذلك "لأنهم لا يسجنون الأبرياء عندنا. وطالما سجنواهم (أعدموهم)، يعني لسبب ما بالطبع" ولم يكلف أي نظام إرهابي نفسه عناء اثبات الذنب الحقيقي للمتهم وحتى حقيقة الجريمة نفسها. فكما يتضمن مرسوم الاتفاقية الصادر في 10حزيران عام 1794:"إن الدليل الوحيد لاصدار الحكم يجب أن

يكون الضمير، ضمير المحلفين المستنير بحب الوطن ومع وجود مثل هذه الاستنارة يصبح الذنب واضحاً بذاته. ففي ظروف الإرهاب (كما في ظروف النزعة الإرهابية ) إن الشكليات القانونية ينظر بها مرة أخرى وكأنها عائق مزعج وكمحاولات غير أخلاقية لاستخدام التلاعبات الكلامية لتبرير السفلة. الشعوب يقول روبيسبير، تقاضي ليس هكذا، كما المحاكم القضائية إنها لا تصدر الأحكام، وإنما تقذف كالبرق والرعد، إنها لا تشجب الملوك، وإنما علها، وهذه العدالة لا تقل عدالة القضاء. وتستغل في مثل هذه الآراء الفكرة الموجودة في علم الأخلاق الخاصة بأولوية المنظمات الأخلاقية حيال كل أنواع المعايير الأخرى وأيضاً إن الوضوح الذاتي اللاارتكاسي لإدارة الضمير يكون بمثابة مقياس مطلق للأخلاقية.

وكان الزعماء السياسيون الذين ينفذون الإرهاب كانوا أحياناً كالارهابيين يتفاخرون بنزاهة وجههم الأخلاقي. وقد بينت ممارستهم من قبلهم وكأنها ضرورية لأهداف رفيعة أو سامية، لكن ليس لمصالح أنانية – مغرضة. ولم يسموا روبيسبير مصادفة نزيهاً قادراً على إعدام أصدقائه في سبيل الثورة، والكلام نفسه يمكن قوله حيال دزير جبنسكي. وإن ستالين وهتلر لم يعيشا في بحبوحة وكانا قادرين تماماً على تفسير نشاطهما وعملها الضرورة القاسية التي في سبيلها كان لا بد من جمع كل رجولتيها ومن خدمة الهدف العظيم بنكران الذات.

وإليكم برهاناً أخير يجمع ويوحد أيديولوجية الإرهاب والنزعة الإرهابية ويتألف من أن العنف المرتكب هو فعل لمصلحة الأكثرية، ولمصلحة الشعب كله الذي يؤيده هذا الشعب (وكأنه شخص واحد). وهنا إن المصلحة تمثل مرة أخرى وكأنها قيمة تعطي أية أفعال للدفاع عنها الوضع الإخلاقي أو الطبيعة الأخلاقية. وإن اللاعقلانية المطلقة للتأثير على أن الشعب يمكن أن يرغب بشيء ما تسمح بإلصاق بهذا الشعب أية علامات ورغبات وإيقاعه في قصة التضامن وكذلك في

"قصة التمرد" وبما ان المجتمعات التقليدية تتميز بالقناعة بأن "الشعب" يتمتع بالسلامة المحدودة وبما أن أية أقلية لا تعتبر شعباً (وبالتالي، لا أخلاقية).

والعنصر الثاني الذي يوجد كل أنصار الإرهاب هو تقريباً البحوث. بحوث رياض الأطفال في مجال "من بدأ أولاً". والإرهابيون يفسرون أفعالهم كدفاع عن النفس من العنف الحكومي أو عنف الدولة أو تفسير التنكيلات الحكومية كدفاع عن المجتمع من الإرهابيين. وغالباً ما يصبح الفعل الإرهابي الصارخ دافعاً إلى الإرهاب (مثال محاولة اغتيال فلاديمير إيليتش لينين عام 1918 أو مقتل كيروف عام 1934). أما حرق الرايخستاغ من قبل القوميين – الاشتراكيين في ألمانيا عام 1933 يظهر أنه في حال غياب الأعمال الإرهابية يستطيع الحزب الحاكم أن ينظمها بنفسه.

وبالنتيجة إن العنف الشديد يقوم بشكلٍ رد الفعل العادل، والطريقة الأخلاقية لحل الحالة، ناهيك من أن الإرهاب يرى مرة اخرى "كشر أقل" بالمقارنة مع انهيار البلاد، ومع التدخل الخارجي والفوضى وغيرها. ولقد صرح زعيم الثورة الفرنسية الكبرى روبيسبير قائلاً: "إن الإرهاب ليس إلا عدالة ثابتة متشددة وسريعة" وبالتالي يعد مظهراً من مظاهر الفضيلة، وهو ليس مبدأ خاصاً بالقدر الذي فيه هو استنتاج المبدأ العام للديمقراطية الذي يستخدمه الوطن عند الحاجة الماسة". يمكن القول أن روبيسبير "أفشى سراً" عند قوله: إن الممارسة الإرهابية التي تناقض بشكل واضح النظام الديمقراطي تتولد بصورة متناقضة في عصر قيام الديمقراطية بالذات" وليس صعباً إثبات أن الإرهاب يتشكل من الشكل المأزوق للإدارة الاجتماعية. فإن القضاء على السكان لا يمكن أن يستمر حتى لا نهاية، فعاجلاً أم آجلاً سوف تكتسب السلطة صفات الشرعية، أما النظام الاجتماعي فيصبح ولو شكلاً للوفاق الاجتماعي. وإن العيوب الأخلاقية للنظام الشمولي (الشمولية) واضحة للعيان. ففي ظروف العنف الجسدي للدولة ضد الفرد إن

إمكانيات السير حسب الثوابت الأخلاقية سوف تضيق إلى آخرها. ومن الممكن أن الجريمة الأخلاقية الرئيسية أكثر للأنظمة الإرهابية هي القضاء على سمعتها الأخلاقية بالذات وأهدافها السياسية بمساعدة الحماس الأخلاقي. ولا يكفي أن الناس يقضى عليهم جسدياً، فإن التنكيل يصل إلى الروح ليس فقط في مجال القضاء على المعارضين فكرياً، بل وبمعنى استبدال البدايات الأخلاقية ببدايات منطقية، ويحدث تحت تأثير وسائل الإعلام غسيل الأدمغة الذي يضع محل العمليات العقلية ردود الفعل النفسية. و بالنتيجة إن كل عنصر من عناصر بنية الوعي يهبط إلى مستوى مظهره المستخدم، وتأتي الهستريا لتحل محل التحليل العقلاني لوضع الأشياء.

إنه مدهش، لكن الأيديولوجيات المبنية وكأنها تصاميم عقلانية فيها نظام من البراهين والتي غالباً ما تكون معالجة كثيراً تبدو في الواقع أشكالاً للاعقلانية وتعتمد على الغرائز غير الواعية للشحود. وقد لوحظ منذ زمن أن التنكيل لا يحدث وينفذ لسبب وإنما من أجل ماذا وإنه يصور باستمرار كإجابة على إساءة الأعداء، لكن في الواقع إنه نتيجة للمعاناة النفسية اللاعقلانية، أي الخوف ويصبح التنكيل بالآخرين شكلاً للتخلص من الخوف الذاتي، إلا أنه بالنتيجة إن الخوف من الفعل المنفذ يعزز فقط الأمر الذي يظهر مرة أخرى عدم الجدوى من الممارسة الإرهابية. وإن الهدف بهذا الشكل لم يتحقق ويبدو خيالاً. وإن هذه الطبيعة للإرهاب تتناقض مع الطبيعة المتنورة للوعي والممارسة الأخلاقيين.

إن الضاغط الأيديولوجي قادر على إعطاء المجتمع أركاناً أخلاقية متينة، وللسلطة تحقيق التأييد الشامل لها. إلا أن هذا الأسلوب للتنظيم من موقع علم الأخلاق يجب أن يوصف بالأخلاقي الكاذب. وإن التحكم بالمفاهيم الأخلاقية لتحقيق الأهداف السياسية لفئة اجتماعية معينة ،أو فئة من الأفراد، يمتاز من حيث الجوهر عن الأخلاق كتنظيم ذاتي للفرد و المجتمع وإن الوعي الأخلاقي الحي ليس

مؤدلجاً، وإن الأيديولوجيا الأخلاقية تستطيع أن تكون جزءاً لا يتجزأ منه، لكنها لا تشمل كل مضامينه ووظائفه، إن كانت الأيدولوجيا وعياً محولاً للجماعة التي وضعت أمامها اهدافاً اجتماعية معينة، فإن أهداف الأخلاق من حيث الوصف تتفوق على الفوائد الاجتماعية. ولا يمكن للمثال الأخلاقي أن يتطابق مع السياسة وإن المقاييس الأخلاقية يجب أن تلحق بالأحداث السياسية أو ليس أن تنبع منها استرضاء للحظة الراهنة.

ويغض النظر عن أن ظواهر الإرهاب والنزعة الارهابية بشكل عام تقدر سلباً من علم الأخلاق والوعي الاجتماعي المعاصر، إن مشكلة تصنيفها الأخلاقي تبقى مفتوحة. وإن البراهين التي تبرر ممارسة الإرهاب تحصل على الدعم بفضل تغيير تسمية الإرهابيين الأيديولوجية بـ"المناضلين في سبيل الحرية"، أما في سياسة إرهاب الدولة بـ"سياسة الدولة القوية". إن أفكار الحل التعسفي للمشاكل الأخلاقية الموروثة من المجتمعات التقليدية تبقى تؤثر على الوعي الأخلاقي لبعض الناس ولشعوب كاملة. وبالنتيجة إن المشكلة تبقى حيوية ليس فقط من الناحية العملية، بل ومن الناحية النظرية أيضاً. وقد أشرنا في هذا الفصل إلى الصفات العامة (الخطوط العريضة) فقط، لشكل طرحها في المجال الأخلاقي.

# الفصل السادس

# الإعلام والمجتمع المعلوماتي ومسألة الأخلاق

## مشاكل المجتمع الإعلامي وتناقضاته

إن انتقال البشرية إلى حقبة جديدة نوعياً من وجودها التي بدأت تعرف منذ الستينات تحت مصطلح "المجتمع المعلوماتي" مرتبط بالمتغيرات التي جرت والمتوقع حدوثها وكثيرة العدد والتي محاولات التأمل بها ليس فقط لم تنفتح ولم توضح اللوحة العامة، ولكنها تستدعي العديد من الأسئلة الإضافية التي تشكل كومة الثلج الفريدة من نوعها التي تكبر باستمرار في حركتها المتسارعة.

من المستحيل الاشارة إلى العديد من هذه المتغيرات حتى في أول تقارب وفيما يخصها هناك فقط بعض التوقعات النصف بدهية غير المتبلورة، وأخرى يتم التنبؤ بها بتحديد كبير، ذلك لأن مقدماتها قد "نضجت" وتسمح بتقديم الفرضيات المقنعة أكثر أو أقل. وهكذا، يمكن، مثلاً، اعتبار تعميق الهوة بين البشرية وشخص واحد كنظرية من النظريات الشاملة للحياة الحالية. إن القانون الرئيسي للتاريخ هو تخلف الإنسان عن البشرية وتتنامى اختلالات التناسب بين تطور الشخصية البشرية المحدودة بالعمر البيولوجي والتطور الاجتماعي والتكنولوجي للبشرية الذي لا يوجد حتى الآن حد له من حيث الزمن. وأن زيادة عمر البشرية لا يترافق بتلك الزيادة الهامة في استمرارية حياة الفرد. فمع كل جيل يقع على الفرد حمل ثقيل متعاظم من المعارف والانطباعات التي كانت قد تكدست خلال القرون السابقة – والتي لا يستطيع الفرد استيعابها" والحق يقال، إن الانسانية تسير إلى الأمام بوتيرة متصاعدة وبجنون حقيقي متعاظمة ومعقدة بصورة غير معقولة، أما الفرد (حتى النشيط الساعي إلى السير، وبصورة أدق إلى الركض (مع الزمن) يراوح مكانه فقط و مصيره ليس فقط التخلف، بل وعدم فهم جوهر وهدف السرعات القصوى التي تضعها البشرية أمامه.

والمظهر الأكثر جلاءً لهذه الهوة هو تغير المجال المعلوماتي الذي الاختلاط الشخصي الكامل فيه ومعه يعتبر إشكالياً منذ الآن، وسيصبح في المستقبل مستحيلاً ببساطة. والأمر هنا ينحصر ليس فقط في النمو الهائل للتدفقات المعلوماتية – الأمر الذي يشترط بحد ذاته امتلاك أي إنسان فقط" قطعةً من المجال المعلوماتي، عندما تبقى من حيث الجوهر كل المعلومات "خارج هلالين، ذلك لأن "القطعة" الفردية بالمقارنة مع الحجم العام تشكل دائماً حجماً زهيداً جداً. وبالمناسبة إن هذا لوحده يكفي في سبيل زعزعة استقرار السياق العقائدي وبخاصة الأخلاقي للحياة البشرية، ذلك لأن الإنسان عندما يعي، إن صح التعبير ،ضالته المعلوماتية، يشعر أكثر فاكثر بنفسه انه معاق "يمتلك نوعاً خاصاً من الإعاقة التي لايفقد فيها الأعضاء الداخلية وليست الخارجية، إن النظر والسمع يأخذان على عاتقهما العبء الهائل الذي لا يستطيع المخ والقلب تحملهُ. ولعل الشيء الرئيس أن لا يكون في هذا، بالرغم من أن مثل هذه "الإعاقةً مليئة بخلط احداثيات القيم وسلخ المعلومات الأخلاقية أو اغتصابها، أما في التحولات النوعية لعالم المعلومات تحمل لنا بصورة وكأنها غير مرئية مفاجآت جديدة. وهكذا مثلاً، بدا حولنا أن ليس فقط الإنسان المحدد، بل أن حجماً من الناس وصولاً إلى البشرية عموماً فقد السيطرة على مُجال حياته المولود منذ فترة قصيرة والذي يسمى المجال البصري. وإن ظهوره وضع نهاية للمعلومات "الزائدةً المفبركة، وبالتالي، اشترط زيادة مكثفة أكثر في تدفقاتها وترسيخً مكان تواجدها".إن أي غباء أو هراء ترميه إنه يدخل في ذاته وفوراً يتمدد إلى أبعد من ذلك.

والمكان للنص ليس صغيراً، ذلك لأنه ينشأ مع النص ويفترش تحته. وإن كان على الشيء أن يحتل مكاناً له في المجال الفيزيائي، فإن البصري ذاته يُحدث بأشيائه – نصوصه. إن المجال البصري رخيص لا يزيد عن سعر سلة المهملات تقريباً، وهذا يعني أنه مستعد لأن يصبح المخزن الدائم الذي لا حجم له" وتكون بهذا الشكل عالم ما مستقل ذاتياً نسبياً الذي عدم واقعيته تصغر باستمرار، أما

الطموح إلى وضع الواقع الحقيقي ،فبالعكس، يتنامى (فيه من الممكن الخروج وفيه يمكن العيش لكن فقط العيش فيه للأبد يكون مستحيلاً، إن الجسدية تعيق). إن اللعبة الجديدة التي اخترعتها البشرية تتطلب القواعد الخاصة بها التي على خلفيتها إن الأوضاع الأخلاقية تبدا تعتبر من الدرجة الثانية أو غير ضرورية مطلقاً.

إن كل هذا (وغيره كثير الذي يبقى حتماً وراء الستار) ينعش القضية الشاملة لفقدان الواقعية ذلك لأن التجربة الفردية وكأنها لم تكن غنية ولم تكن في حالة تستطيع فيها شمول الثقافة بشكل عام. وكأن الاستدلال العقلي البشري الشامل يخرج من مجال الرؤية الفردية (حتى عند الرغبة في شموليته)، متحولاً إلى شيء ما وهمي والثاني إن السعي لادراج الذات في السياق العام وربطها كممثلة للبشرية لهذه البشرية بالذات (عن طريق الثقافة والأخلاق – يبدو لا وجود لطريق آخر) يبدأ ينعكس وكأنه عمل مشكوك به جداً غير قادر على إثبات وتثبيت المعنى والواقع للحياة الخاصة، وبالعكس، ينعكس وكأنه سرابية تعززه. وإن الانعزالية بالنسبة للأكثرية تبدو أقل من حيث الشك (أن تسقط نهائياً من أي سياق عام – يعني فقدان كل التأكيدات الخارجية لحقيقتك، ذلك لأن لا أحد سوف يتعرف عليها) ومخيفة ذلك لأن القليلين جداً يرون الدعامة في ذاتهم فقط. ومن هنا إلى السعي يلتصق بجماعة ما إقليمية (الأسرة، الحزب الأمة، وما شابه) مع الأمل بالقوة الجماعية (ما دامت القوة الذاتية غائبة) وبالدعم للدوافع القيمية ولا سيما الأخلاقية الخاصة (الخاص، في الحقيقة، لا بد من تصحيحه لفائدة العام). بيد أن هذا المجتمع يبدو بعيداً بما يكفي ساقطاً من الإنسانية، لذلك إن بعض ممثليه قلما يكونوا قادرين على التقاط المعنى العام للأخلاق، الأمر الذي بفضله تتعمق عملية تقليص المجتمع وتفريق الناس وعدم القدرة على الفهم المتبادل ناهيك عن التعاطف يبدو أنه فعلاً أن منطق الحياة خرج من تحت السيطرة، سيطرة عبقرية الحس الأخلاقي.

لا بد من ملاحظة إضافة إلى ذلك أن مختلف الناس، بالتأكيد، يتصرفون في مثل هذه الظروف بطرق متنوعة. وإن البعض يخترقون بهذا الشكل أو ذاك السياق الثقافي العام، وأخرون يقعون في اللامبالاة ويخلصون أنفسهم في لحظية الحاضر ويكتفون بالمستوى البيولوجي للإستمرار، ويجدون السلوان في الغيب والخ. ولعل الأكثرية لا توجد لديها أبداً الانعكاسية حيال القضايا المشار إليها هنا ذات المعنى الوجودي كما يقال وكأنها تسبح حسب إرادة الأمواج لكن وهؤلاء الذين نراهم موجهين حسب تركيبتهم ليس بهذا القدر من السذاجة يستطيعون تحت ضغط الظروف الانقراض بسرعة كافية وبنجاح ذلك لأن حتى النظام المعقد الذي يبدو على حافة الانقراض (ليس بالضرورة في المعنى الفيزيائي أن تستطيع درجة التوتر النفسي أن تكون خارج الحدود أيضاً)، حتماً، في سبيل البقاء) تصبح فطرية بدائية. ومن هذا الجذر تنمو نظرية تبسيط الثقافة (وبالتالي التشويه، ذلك لأن المعقد لا يجوز تقديمه ببساطة، هذه متاهة) والانحطاط بها حتى المستوى الخاص لفهم جوهر الأشياء (المستوى غير الكامل أو ناهيك عن الساذج) الأمر الذي بدوره يخفي حماسها الإنساني العام والقدرة الأخلاقية الكامنة المباركة بالنسبة للفرد وهكذا على ما يبدو أن الحلقة أغلقت : إن الشخص وحده غير القادر في هذه الوجدانية على الإحاطة بالعام (البشرية، الثقافة، الأخلاق ) يرفض إعطاء الحق لهذا العام بالتعايش التام بحجة وهميته أو عدم ضرورته (نتيجة السذاجة مع مسألة هكذا العيش أفضل) أو تحت سلطة ما أخرى تخفي عدم القدرة على الفهم وبذلك يحكم على نفسه بمصير الواقع خارج الواقع) أي إن يصبح ما يشبه المتصنع.

وبالمناسبة يمكن القول أن اللعبة ما بعد التحديث (إن الاقتران بها ينشأ فوراً عند كلمة المتصنع) التي تجذب إلى مجالها عدداً متزايداً من التابعين، تصعب أكثر الحالة ذلك لأنها تدمر أية قيم أخلاقية مهما كانت مع التعاقب الذي من المستحيل أرجحته حتى في حالة استنكار الواقع الواضح ومحاولاته التخلص من الأسر التصنعي. لكن عندما يضيع الإنسان هذا القدر من الزمن والقوى على الطريق

ويصل أخيراً، فإنه يصبح غير قادر على رؤية كل شيء هكذا كما هو بالفعل ... بالرغم من أن هذا أيضاً غير دقيق. ولا وجود لأي "بالفعل" بالحقيقة. لنقل إنه لا يستطيع السماح لنفسه بالرؤية.

إن ضياع المعتاد يسبق معنى الواقع، أي ذلك الذي "بالفعل" يسشجع تحت تأثير المجال المعلوماتي المعاصر أهمية الحاضر (وكأن يمكن التقاطه و إيقافه) لصالح إلحاق الضرر بالقياسات الماضية والمستقبلية للحياة. وإن مثل ذاك الهدف (إقتنص الفرصة) الذي أصبح سياقاً حسياً أو واعياً لوجود أعداد متزايدة من الناس مفهوم تماماً من الناحية النفسية، ذلك لأن الماضي يصبح غير مبال أنه حتى عقبة بالنسبة "لليوم الراهن" أما المستقبل غير متنبأ به لدرجة أن التفكير به يكون غير مفيد أو خطر: من الممكن جعل هذا "اليوم الراهن" بالذات غير مستقر. لكن في حالة مثل البعد لرؤية العالم تصبح كل القيم الأخلاقية العليا أشكالية، أما بناء (أو التفكير به) استراتيجية "الحياة الصحيحة" يبدأ استيعابه كخطأ في تسلسل التواريخ، ذلك لأن انقطاع الأزمان بالنسبة لهذه القضية هو عائق من المستحيل التغلب عليه.

والحاضر، لعله، أيضاً من غير الممكن الإبقاء عليه في أطر "الواقع الواقعي"، ذلك لأن مجتمع المعلوماتية (أو المجتمع المعلوماتي) في أحد توجهاته وكأنه يسعى عموماً إلى إزالة الفارق بين الواقع والواقع الكاذب (أو من الممكن الواقع الجديد؟) وهكذا، إن الحلقة تغلق من جديد : من الصعب التخفي من وهمية الحياة في أي قياس زمني واحد (لا تبدو التصورات المعتادة عن الماضي سوى : أسطورة أولية، وفي الحاضر لا يوجد شيء موثوق، أما القادم فإنه سراب بمجمله).

وإن أضفنا إلى هذا تسريع وتيرة الحياة في مجتمع المعلوماتية الذي يجبر الإنسان على "الركض" أسرع وأسرع (يستعجله الإعلان، تستعجله وسائل الإعلام، يستعجله التدفق المتنامي لأية معلومات) فيصبح الهروب الجماعي) واضحاً من الشرائح العميقة (أكثر – أقل) للثقافة إلى مظاهرها السطحية الإقليمية حيث لا

يمكن العثور على ركائز ثابتة للتوجهات القيمية الفردية. وبالنتيجة أن كل المطلقات الممكنة أو على الأقل الأوامر الأخلاقية الثابتة نسبياً يتم استيعابها كأوهام وتذهب إلى محيط الحياة البشرية معمقة نسبية الأخلاق وبالتالي مقلصة من أهميتها.

إن المعلومات بخلاف الأخلاق التي معناها وأهميتها العملية الإيجابية لاتزداد وبشكل واضح بغض النظر عن كثرة الاعلانات والتصريحات الأخلاقية الكلامية تكتسب وضع الاستقلالية وربما القيمة الوحيدة. وتصبح الحياة البشرية خارج التعرف إلى المجال المعلوماتي المعاصر وكأنها غير شرعية ولا تتمتع بالمعنى القيمي الذاتي، بعبارة أخرى، إن المعلومات تتحول دون أن تُلحظ من وسيلة لتحقيق الذات لدى الشخصية إلى هدف بحد ذاته. بما أن كل شيءٍ موجود في الميدان المعلوماتي. فإن غالباً مالا يجد للإنسان شيئاً ليقوله لنفسه وللآخر باستقلالية (دون المعلومة المأخوذة من الإعلان ومن الانترنت، ووسائل الإعلام وغيرها)، الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى تسوية أو حتى فقدان الفردية. فإن كان الفرد يعمل عموماً بمثابة "حامل للمعلومات"، فإنه يصبح غير قادر على بناء قيمه الأخلاقية. وإنه يغطي باستعارته للمعلومات النقص في نشاطه الإبداعي (من الأسهل "نضحَ التقرير من الانترنت من دراسة الموضوع باستقلالية) ويتعلم التصرف حسب التقليد المتبع، وانتحال الغريب (ليس فقط على مستوى التقارير، بل وفي سياق أوسع، استخدام انتحال أفكار الآخرين ونصوصهم وفواتيرهم) وبالنتيجة، ينحط من الناحيتين الذهنية والاخلاقية.

وإن أحد الآثار المتعددة لهذه الظاهرة هو تدمير تلك القيمة الأهم في الحياة البشرية، مثل التواصل. إن وتيرة الحياة المعاصرة، وتسريع العمليات المعلوماتية تعيق تلك الأشكال للتواصل البشري بالذات التي تجعل منه كامل القيمة: المحادثة غير السريعة والمراسلة المتأنية – وكل شيء آخر مما يتطلبه الزمن، و"الخروج من البهرجةَ والتوتر العقلي والنفسي. كل هذا ينحصر في الدرجة الثانية من حيث

الأهمية. وعلى مثل هذه الأرضية لا تنبت تلك الأزهار المرغوبة فيها من الجميع مثل الصداقة والحب، ويكون علينا الاقتناع بالبدائل أو التصنعات التي ليست مليئة بمتطلبات الروح – عدا ذلك ـ إن الفرد الذي لا يطور شخصيته والذي لم ينصرف إلى المعاني العميقة للثقافة والذي فقط يخطف الطبقات السطحية للمعلومات عنها يصبح قليل الأهمية والإمتاع حتى بالنسبة لذاته هذا بغض النظر عن الآخرين. والتناقض الظاهري في هذه الحالة ينحصر في ان النواقص في مجال التواصل غالباً ما تعوض بمساعدة المصدر الذي يحدد مسبقاً (إلى جانب طبعاً عدد متكامل من العوامل الأخرى) هذه النواقص في المجال المعلوماتي المعاصر. وهكذا مثلاً في حال عدم الرضا والاكتفاء بالتواصل المباشر مع الأشخاص المحيطين عندما تصبح الوحدة غير محمولة يمكن اللجوء إلى العلاقات عن طريق الانترنت مقدماً نفسه بأي شكل من الأشكال إلى الشريك غير المرئي. إن مثل هذا التواصل قادر جزئياً على إطفاء حريق جملة من النواقص، إلا أن العديد من آثاره الأخلاقية تبدو مشكوكاً بها بما يكفي من المفهوم أن المجال البصري يختلف جوهرياً عن ذاك الذي اعتدنا تسميته الواقعي (بغض النظر عن كل تزعزعه). إن استقرار الأخير منذ أقدم العصور كان يدعم بشكل ضعيف وسيء من التنظيم الأخلاقي أما فيما يتعلق بالأول فإنه يقوم فقط بالخطوات الأولى في مسيرة قيامه لذلك غالباً ما يتصورونه مشوشاً وغير محدد، ومليئاً بالسموم، وواقعاً بمعنى ما في الجانب الآخر من الخير والشر، أي ليس بحاجة إلى الأخلاق لوجوده الحالي الظاهري. ومن غير المستبعد أن الحالة ستتغير في وقت لاحق (من المستحيل التنبؤ في الحقيقية، كيف)، لكن مادامت الحياة الثانية الفريدة تلعب على الأرجح ضد الأخلاق أكثر مما تلعب لصالحها فمثلاً لا يجوز عدم الموافقة على أن الانترنت مجال حر من المسؤولية، لأنه يفترض غياب العقوبة على التصرفات التي عادة تستنكر من المواقع الأخلاقية: الكذب، التلفيق، الأذى (بواسطة الفيروسات وغيرها)، والعبقرية الذاتية الخالية

من الحياء، والإعلان لما هو غير أخلاقي والكثير غير ذلك في الحياة الثانية مجهول الهوية وبالتالي بعيد من العقاب.

في غضون ذلك لا يجوز عدم الإشارة إلى أن المقدمة الضرورية للحرية (توفر الخيار) مقدمة المجال البصري بشكل معبر جداً كل واحد حر في اختيار المجال فيه حسب ذوقه الخاص، لذلك في حال الثابت المناسب من الممكن القضاء (لذاتنا) على كل ما هو مشكوك به أخلاقياً. لكن لتحقيق ذلك لا بد من أن نكون ناضجين بما يكفي من الناحية الأخلاقية (وينخفض عمر مستخدمي الانترنت أكثر فاكثر) الذين يستطيعون مواجهة المغريات المتنوعة "تجربة كل شيء" التي تهز الأساس القيمي للوعي. وينتج التأثير اللاأخلاقي المحتمل للمجال البصري يمكن منعه فقط من مواقع "من الخارج" وليس "من الداخل" أي في داخلك بالذات إنه لا يتضمن أية مساندة ودعائم في سبيل التوجه الأخلاقي الشخصي، عدا ذلك إن أي دعائم معتادة تنحني فيه بسهولة غير اعتيادية. فمثلاً عند "اطلاق" أي نص في الذات (من دون أي اختيار مهما كان متخذ عند الإعلان عن الموقف في تدفقات إعلامية (معلوماتية) أخرى) إن الانترنت يزيل الفارق بين الإحتراف والسطحية، وبين العبقرية والوسطية، وبين الأخلاقي واللاأخلاقي، إن مثل هذه الفوضى القيمية تنسجم (إن انسجمت) فقط من الخارج، لكن (التناقض التالي) بالنسبة الى الإنسان الذي يشعر بانه جيد "من الداخل" بالذات، وإن القياس الظاهري يصبح غير ضروري (غير ممتع ولا أهمية له وغير صحيح)، ذلك لأن الانترنت - الاتصالات يعد هدفاً بحد ذاته. والذي يحصل هو أن الشبكة وكأنها تدفع مستخدمها إلى فهم الحرية كتعسف ضامنة في الوقت ذاته لهم إمكانية التخلي عن المسؤولية. وعلى هذه الخلفية إن الابقاء على التوازن الأخلاقي (حتى وإن ظهرت القدرة على ذلك بوضوح في "الواقع الحقيقي") - إنها مهمة صعبة للغاية.

وهناك تناقض ظاهري آخر في المجتمع المعلوماتي مرتبط بأن المعلومة نفسها التي غالباً ما يعلن عنها وكأنها القيمة بذاتها تصبح إشكالية أكثر فأكثر من حيث نوعيتها، ذلك لأن حجم حالتها غير الصحيحة يتعاظم. وإن هذا يخص عملياً كل أنواع التدفق المعلوماتي (وسائل الإعلام، الانترنت، وحتى الأدبيات العلمية دون الحديث عن المواد الإعلانية) ويتحدد بالعديد من العوامل المترافقة بالتشوهات في الدافع الأخلاقي. وهكذا مثلاً، إن ادخال معلومات كاذبة يمكن أن يكون عملاً واعياً ومقصوداً يهدف لتحقيق أهداف مثل التحكم بالناس وإلحاق الضرر بهم والوصول إلى فائدة ما خاصة والخ. وفي حال غياب المقصد الواعي من هذا النوع يمكن لضعف نوعية المعلومة أن تتصف بعدم أهلية صاحبها وإما بغياب ضميره ومسؤولية من استطلعت أراؤهم، والخبراء وغيرهم من الناس الذين يساعدون على نشر المادة ولأسباب أخرى تتمتع من دون شك بخلفية أخلاقية. فإن كان أناس يعانون من "النقص الأخلاقي" ويفهمون الحرية كتعسف ويتهربون من المسؤولية ويتصرفون في المجال المعلوماتي، فإن في هذا المجال بالذات يصبح غير مستقر بعد أن يفقد شهرته. وبالنتيجة يتكون شك ثابت بأي معلومة تشمل أعداداً متزايدة من الناس وتساعد على الزعزعة اللاحقة لنظام التوجهات القممية.

إن عد مشاكل المجتمع المعلوماتي (الجديد مبدئياً و القديمة "التي اصبحت ملحة") ممكن المضي به حتى إلى ما لا نهاية، لكن حتى تلك التي رسمت معالمها بسرعة في هذا الفصل تسمح بتسجيل عدد من التعاميم الضرورية للانتقال إلى مجرى علم الأخلاق التطبيقي بالذات.

لا يجوز بالدرجة الأولى، عدم الإشارة إلى الطبيعة المتناقضة جداً لأكثرية مشاكل المجتمع المعلوماتي المرافقة لجزئه الأخلاقي المكون له. إن هذا يظهر، بخاصة، في أن أي جديد ينشأ يمكن أن يكون مفسراً في سياقات إما سلبية وإما إيجابية. وهكذا مثلاً، إن تلك الجوانب المشكوك بها من وجهة النظر الأخلاقية للانترنت —

الاتصالات التي وجهت الأنظار إليها هنا لا يجوز لها أن تبعد الأهمية الإيجابية لهذه الظاهرة المرتبطة بالامكانيات التي لم تكن متاحة من قبل والخيالية اليوم في مجال الحصول على المعلومة واستخدامها، بما في ذلك للأهداف المبررة أخلاقياً. وإن هذا الظرف إلى جانب ظروف أخرى يشترط الطبيعة "المفتوحة" حقاً للإشكالية الأخلاقية التي تم إحياؤها بوساطة "المقطع" الإعلامي (المعلوماتي) للمجتمع المعاصر والتي تطبق عليها الخاصة العامة للقضايا "المفتوحة" التي وصفت باختصار في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ومفهوم بما يكفي أن جديد المجتمع المعلوماتي المعاصر لا يحتم - بشدة، مباشرة، أوتوماتيكياً - هذه أو تلك من المتغيرات في مجال الأخلاق، والعلاقة بينها معقدة أكثر ويتخللها العديد من حلقات الفصل. عدا ذلك أن الطبيعة التكاملية لكل المشاكل "المفتوحة"، وبالتالي، حبك في تأويلها الفكري الجوانب المتنوعة (السياسية والقانونية والاقتصادية والدينية والأخلاقية وإلخ) تحيي البحث عن التوجه المنهجي الذي يسمح بجعل هذه الجوانب منسجمة.

ومن الضروري أيضاً الإشارة والتاكيد على أن السياق النفسي (الأخلاق بخاصة) للحضارة الإنسانية الذي يدعم وجودها الهش يعد بحد ذاته هشاً كثيراً وظاهرة غير ثابتة تماماً. "وحتى ما يبدو ثابتاً ولا ريب فيه يمكن ان يزول بعد عدة أجيال. وإن ما يسمى "بالحضارة" والمصالح المادية والروحية (المعنوية)، والمعارف والقيم، باختصار كل ما نحصي وما يشكل نظاماً للوسائل "الموثوقة" التي أوجدها الإنسان وكأنها رمث (طوافة) للإنقاذ من كارثة وقعت بسفينة الحياة، - إن كل هذا الإشكالي بالمطلق يزول برمشة عين عند حدوث تهاون صغير جداً. وإن ما يسمى بـ"المنجزات الحتمية" تفلت من بين أيدينا متوجهة إلى شبح يطير".

إن خطورة مثل هذه الامكانيات المحتملة الموجودة دائماً والتي تصبح واقعاً حتى الآن فقط القياس المحلي، بالمقارنة مع العملية الحضارية الشاملة تتعزز كثيراً في

الوقت الراهن. وإن انتقال المجتمع الدولي (البشري) إلى المرحلة ما بعد الصناعية، أي المرحلة المعلوماتية من وجوده، وحجم الذنوب التي تراكمت خلال تاريخه الطويل المتعلقة بالطبيعة بشكل عام وبطبيعة الإنسان بشكل خاص، وكثرة المشاكل الحياتية التي لا حل لها والتي اكتسبت طابع الشمولية - إن كل هذا ليس فقط يستفز كسر أسس الحياة التقليدية (أي الثابتة اكثر أو اقل)، بل ولعل، لأول مرة لهذه الدرجة تطرح بجدية مسالة الموت، ليس موت شخص معين، وإنما موت البشرية عموماً. وإن الانقاذ من الكارثة في هذه الظروف يكون مرتبطاً حتماً بالنضوج الفكري للمجتمع البشري الذي يعد مستحيلاً خارج السياق الأخلاقي العام الذي تستطيع المعرفة الأخلاقية أن تكون عنصراً معنوياً مكوناً في بنائه.

فهل علم الأخلاق مستعد للإجابة بصورة متماثلة على مثل هذه التحدي من الزمن الفريد من نوعه ويلعب دور الأساس التنسيقي التضامني للحل الممكن للقضايا الأخلاقية التي أوجدها المجتمع المعلوماتي؟ يدعو الجواب الإيجابي عن هذا السؤال حتى الآن شكوكاً جدية مرتبطة بالدرجة الأول بكثرة المعرفة الأخلاقية ذاتها وتعدد المشاكل من الطراز الجديد، الأمر القادر على إرباك الوعي الأخلاقي. مع ذلك، إن القدرة الأخلاقية التي اكتسبتها البشرية تسمح بالأمل بأن الأهداف الفكرية المتضمنة فيها مثمرة بالنسبة للنقاش البناء اللاحق للقضايا المفتوحة من الواضح على الأقل أن من المستحيل القيام خارج السياق الأخلاقي ليس فقط بمثل هذا النقاش، بل وحتى بالطرح الدقيق لمثل هذه المشاكل. ومهما كان، من بعض التشويش المخيم على العقول حيال المشاكل الأخلاقية المعاصرة لا يخلص كل إنسان مسؤول وعاقل حتمية التاملات المستقلة في هذا السياق ووضع واتخاذ موقف خاص. لهذا، إنه دائماً وهو في مجال المعرفة الأخلاقية يستطيع إن أراد العثور لنفسه على دعامة معينة.

أما فيما يتعلق بعلم الأخلاق التطبيقي، فإن بناؤه في ميدان المشاكل الناشئة تحت تأثير تطور التكنولوجيات المعلوماتية لا يزال في أوله حتى الآن. ففي الوقت الراهن إن المجال المتكون أكثر لعلم الخلاق التطبيقي الذي يعمل في الوسط الإعلامي هو أخلاقية الكومبيوتر التي وصفها يحدد بعض الأسئلة المذكورة ذات الطابع العام ويسمح بوصف خصوصية دينامية علم الأخلاق التطبيقي المعاصر.

## 2- أخلاقية الكومبيوتر

لقد أدى ظهور وانتشار الانترنت الدراسات والبحوث المكرسة لمجموعة متكاملة من القضايا المتعلقة بتأثير تكنولوجيا المعلومات على الحياة البشرية. وتكتسب هذه الدراسات في الأونة الأخيرة طبيعة تباينية أكثر فأكثر مع توجه واضح تماماً نحو تأكيد العلاقات بين الإنسان في العالم المرئي. وتقود كل فاعلية مستخدمي الانترنت عادة إلى تحقيق ثلاثة أنواع أساسية للعمل أو النشاط : النشاط المعرفي، والاتصالي واللعب. في هذه الأثناء إن النشاط المعرفي يكون مرتبطاً بالدرجة الأولى بالرغبة في معرفة كيف تعمل شبكة الكومبيوتر، وماذا يمكن أن تفعل أو ماذا يمكن الفعل بها. والنوعان الآخران من النشاط مفهومان تماماً، فالحديث يدور فيهما على التوالي، عن ألعاب الكومبيوتر وبالدرجة الأولى الشبكية، وعن التواصل بواسطة الانترنت.

ففي الدراسات العلمية (وبخاصة السيكولوجية) إن الاهتمام الخاص يستدعيه وصف تلك الأنواع الاستثنائية لأنواع النشاطات المذكورة مثل الـ xarep ct leo. الإدمان على اللعب و الانترنت – agg ures us أو الإدمان على الانترنت. وسوف ننظر في مشكلة الـ xarep ct bo فيما بعد، والآن لا بد من الإشارة إلى الصعوبة المعينة التي تستدعيها مشكلة وضع خط لتعيين الحدود بين التبعية والتسلية البسيطة. وتحديد متى تنتقل الواحدة إلى الأخرى. وتقع في اساس أنواع النشاط المسماة المرتبط بالانترنت تلك الظاهرة (التي وضعت مراراً في

علم الأخلاق) مثل eranugus، أي الهروب من الواقع، وفي هذه الحالة الهروب إلى عالم الصور.

وإن تركنا جانباً الأنواع المتطرفة، فلا بد إذاً من ملاحظة أن تحليل نشاط اللعب ضروري في ضوء دراسة تأثير الواقع الممكن لالعاب الكومبيوتر على سلوك الإنسان في الواقع. ولقد ظهرت هذه المشكلة من قبل بفعل تطور التلفزيون، وفي تفسيرها الذي غالباً ما يكون متناقضاً يبرزون عادة النتائج الإيجابية والسلبية للعبة مسجلين طبيعتها المتناقضة. ونلحق هذه النتيجة كذلك بمشكلة دراسة النشاط التواصلي في الانترنت وبواسطته.

وتولد الثورة، أو ثورة الكومبيوتر العديد من المشاكل ذات الطابع الإنساني، بما فيها المسائل الأخلاقية الجديدة من حيث المبدأ التي يمكن عد نشوء ذاك العلم في أطر علم الأخلاق التطبيقي مثل الأخلاقية الكمبيوترية الصدى الخاص لها. وفي المعنى العام إن أخلاقية الكومبيوتر تمارس دراسة سلوك الناس الذين يستخدمون الكومبيوتر الأمر الذي على أساسه توضع الإرشادات الأخلاقية المناسبة والمعايير لآداب السلوك وما شابه.

تشكل أخلاقية الكومبيوتر مجالاً للدراسة المشتركة بين العلوم وتتضمن النظر في المسائل الفلسفية والسياسية والاجتماعية والحقوقية والأخلاقية والتكنولوجية. وإن المشاكل التي تحلل فيها يمكن تقسيمها شرطياً إلى عدد من الطبقات. أولاً، المشاكل المرتبطة بوضع القوانين الأخلاقية لمحترفي الكومبيوتر وللمستخدمين العاديين له الذين عملهم يرتبط باستخدام تقنيات الكومبيوتر (الحاسوب).

وثانياً، مشاكل حماية حقوق الملكية وحقوق التأليف والحق في الحياة الشخصية والحرية الشخصية وحرية الكلمة تطبيقاً على مجال التقنيات الإعلامية. إن هذه المسائل ينظر فيها على الحدود بين الأخلاق والقانون.

وثالثاً، مجموعة المشاكل المرتبطة بظهور جرائم الكومبيوتر وبتحديد وضعها، أي المشاكل القانونية على الأغلب.

وطبيعي أن تشكل الطبقات المسماة من المشاكل جزءاً فقط من التنوع الحقيقي لموضوع أخلاقية الكمبيوتر. ويجب أيضاً ملاحظة أن استخدام تعبير " أخلاقية الكمبيوتر " نفسه شر طي للغاية، وهذا العلم حديث جداً، إذ أنه ظهر على تخوم السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، وإلى جانبه تستخدم تلك المصطلحات مثل "الأخلاقية الاعلامية" و"السبيرنينيك" و يبرز مجال خاص في اطر أخلاقية الكمبيوتر يسمى "الأخلاقية الـ Xarep acas" التي وضع قاعدتها الـ xarepoe و الطلائعيون الذين يقفون عند منابع التقنيات الإعلامية. ومع تطور شبكة الانترنت يدخل التداول مفهوم "أخلاق الشبكة" أو "Himurema (الكلمة مشتقة من net أي شبكةو etiguette أي آداب السلوك) التي تعني مجمل القواعد المتكون في أوساط مستخدمي الشبكة العالمية.

إن تطور القاعدة النظرية والمبادئ المنهجية لتحليل قضايا الأخلاق في اخلاقية الكمبيوتر يحدث في اتجاهين واحد منهما مرتبط بمحاولة إلحاق الأفكار والمبادئ المعالجة جيداً في أطر علم الأخلاق (المذهب النفعية"، "القاعدة الذهبية" للأخلاق والأمر القطعي الكانطوي والتعاقبي، أي التعليم الذي يفترض أن أهمية و قيمة الفعل تتحدان بأثارهما والخ) بمشاكل الأخلاق التي تنشأ في المجتمع المعلوماتي. وفي هذا الأسلوب لا يعترف بالطبيعة الخصوصية للمشاكل الأخلاقية المرتبطة بالتقنيات الإعلامية. أن الحديث يدور في هذه الحالة وببساطة حول ضرورة نشر ما هو معروف منذ زمن بعيد ")القاعدة الذهبية" للأخلاقية مثلاً) على مجال التفاعل المتبادل بين الناس بواسطة الكمبيوترات والشبكات.

ويفترض التوجه الثاني إحداث قاعدة خصوصية فريدة من نوعها لأخلاقية الكمبيوتر التي تؤخذ فيها في الحسبان خصوصية افعال الشخص عند العمل مع الكمبيوتر في الوسط الممكن.

عموماً، إن الدراسات في أطر أخلاقية الكمبيوتر، كما هي الحال في المجالات الأخرى لعلم الأخلاق التطبيقي موجة إلى :

1- البرهنة المنطقية، مع التحول إلى مجال البرهنة حسب القياس

2- البرهنة التجريبية، مع التحول إلى تحليل بعض الحالات.

3- حل القضايا الناشئة على أساس الفقرتين 1-2.

4- اتخاذ القرارات على أساس الفقرتين 1-3.

إن أخلاقية الكمبيوتر مرتبطة من حيث الجوهر بحل المشاكل التطبيقية على الأغلب في تلك المجالات التي لا تسوى العلاقات فيها بصورة تشريعية (أي عن طريق التشريعات). وإن هدفها يكمن في التوصل علمياً إلى القرار الذي يمكن تطبيقه على اساس بعض المبادئ والقواعد الأخلاقية ذات الطبيعة المعممة، لكن تحليل بعض الحالات يحتل المكان الهام وإن أخلاقية الكمبيوتر قد حصلت على تجسيد أكثر وضوح لها في مجال وضع القوانين الأخلاقية. وإن الموقف من المشكلة الواقعة بين أيدينا الآن في الولايات المتحدة حيث وضع أول قانون لأخلاقية الكمبيوتر في عام 1979 يبدو الأكثر تمييزاً. ولقد أملى فهم أن المهندسين والعلماء والتقنيون قد حددوا بنتائج عملهم نوعية وظروف حياة كل الناس في المجتمع المعلوماتي عملية اتخاذ هذا القانون. لذلك يشار في مقدمة القانون إلى الضرورة الملحة بالالتزام بكل معايير الأخلاق عند وضع واستخدام وسائل التقنيات الإعلامية. وبالنتيجة كانت قد وضعت واتخذت القوانين في المؤسسات العديدة الأخرى في الولايات المتحدة المرتبطة بمجال التقنيات الإعلامية تلك مثل رابطة

اداريي التقنيات الاعلامية (OPMA ). ورابطة مصممي التقنيات الحاسوبية (ACM) ورابطة مستخدمي تقنيات الإعلام في الولايات المتحدة الأمريكية ( ITAA) و رابطة المهنيين في مجال الكومبيوتر (ICCP).

وعلى أساس المقاييس الأخلاقية المستخدمة في القوانين أوصت الفيدرالية الدولية الخاصة بتقنيات الإعلام ( (IFIP) بإقرار قوانين أخلاقية الكمبيوتر من قبل المؤسسات الوطنية في الدول الأخرى مع أخذ التقاليد الثقافية والأخلاقية في الحسبان.

إن مضمون بعض القوانين يختلف عن البعض الآخر، لكن في أساسها يكمن بعض من جملة من الثوابت الأخلاقية التي يمكن أن تؤدي بصورة شرطية إلى التالي:

1- عدم استخدام الكمبيوتر بهدف إلحاق الضرر بالآخرين.

2- عدم إحداث عقبات وعدم التدخل في عمل المستخدمين الآخرين لشبكات الكمبيوتر.

3- عدم استخدام الفايلات غير المخصصة للاستخدام الحر.

4- عدم استخدام الكمبيوتر للسرقة.

5- عدم استخدام الكمبيوتر لنشر المعلومات الكاذبة.

6- عدم استخدام البرامج المسروقة.

7- عدم الاستيلاء أو انتحال المقدرة العقلية الغربية.

8- عدم استخدام أدوات الكمبيوتر أو الموارد، موارد الشبكة دون السماح أو التعويض المناسب.

9- التفكير بالآثار الاجتماعية الممكنة للبرامج التي تكتبونها أو النظم التي تصنعونها.

10- استخدام الكمبيوتر مع المحدوديات الذاتية التي تظهر عن ممنونيتكم واحترامكم للآخرين.

إن مواضيع قوانين أخلاقية الكمبيوتر ترتكز على مضمون القيم البشرية جمعاء وتمس أوسع دائرة من الحالات. وإنها لا تنظم تنفيذ الأفعال المحددة التي تقام في هذه الحالة أو تلك، إنما تحدث اساساً لاتخاذ القرارت الأخلاقية الفردية. وإن تنفيذ معايير القوانين الأخلاقية يكتسب أهمية خاصة في تلك المجالات المتعلقة لنشاط الناس المهني التي يتعاملون فيها مع المعلومة السرية مثال المجال المصرفي أو بجال الصحة العامة وهذا يرتبط ليس فقط بأن ظهور الإغراء في استخدام المعلومة الخاصة لأهداف خاصة نفعية، لكن مع ثمن غال للأخطار؟ الممكنة المرتكبة بدون قصد شرير، لكن بسبب عدم الانتباه.

إن مسألة الأهمية العلمية لمثل هذه القوانين تبقى مفتوحة إلى أي مدى أن تكون مثل هذه القوانين مفيدة؟ وهل يستطيع أصحاب العمل إدخالها كما هي الحال لدى المؤسسات المهنية؟ ويمكن للقضايا الحقوقية الكامنة ولخرق الثقة بين صاحب العمل والعامل، وحتى الصعوبات الناجمة عن إدخال هذه القوانين حيز التطبيق أن ترجح الفائدة العامة' ولا بد من الإشارة إلى أن تنفيذ القواعد المسجلة في مثل هذه القوانين يعود قبل كل شيء إلى استقامة الإنسان، أما فيما يتعلق بالإكراه المحتمل والرقابة الممكنة، فإن هذا مشكلة معقدة تستدعي عدداً كبيراً من المصادمات، إذ أن القواعد نفسها يمكن أن تكون عامة جداً وغير محدودة، وهذا بدوره يصعب تقدير هذه الحالة أو تلك أو هذا التصرف المعين أو ذاك.

وقد وضعت في أطر أخلاقية الكمبيوتر أربع مبادئ رئيسه بنيت على أساس الالتزام بها عدا أي شيء آخر القوانين الأخلاقية أيضاً :

1- Pivacy (سر الحياة الشخصية).

2- Accusacy (الدقة).

3- Psopeaty (الملكية الخاصة).

4- Accessibility (سهولة المنال).

إن مبدأ Pecivacy يعبر عن حق الإنسان في الاستقلالية وفي الحرية في حياته الشخصية، والحق في الحماية من التدخل فيها من قبل أجهزة السلطة وغيرها من الناس. أنه مرتبط بقضية حماية المعلومة السرية، لذلك يجب أن يكون التزام سرية المعلومة التي وضعت، في عهدته أحد المعايير الأخلاقية الرئيسة لمحدثي ومستخدمي النظم المعلوماتية، هذا من جهة، وإن هذا المبدأ يعبرعن العلاقات بين السلطة والقانون وحقوق الفرد وخاصة حق حرية الكلمة، ومن جهة ثانية. ينشأ في هذا المجال وخاصة في الآونة الأخيرة عدد كبير من الإصدامات التي سيتم النظر في واحدة منها في نهاية هذا الفصل.

أن مبدأ Psopesty يعني حصانة المكلية الخاصة ويعد أساساً لنظام الملكية في الاقتصاد. وإن التزام هذا المبدأ يعني التزام حق الملكية على المعلومة ومعايير حق المؤلف. ولعل هذا هو المبدأ الأصعب من حيث المضمون والتطبيق، أوحتى الأكثر اشكالية. وإن صعوبة الالتزام به مرتبطة باشكالية استخدام المبدأ البسيط من وجهة نظر الشكل تطبيقاً على الحقائق المعاصرة لعالم المعلوماتية، حيث أية معلومة يمكن أن يعاد انتاجها وأن تنسخ وأن تنقل عن طريق شبكة الكمبيوتر إلى بلد آخر أي أن تطور تكنولوجيات الكمبيوتر والاتصالات ذاته يضع موضع الشك إمكانية تحقيق هذا المبدأ. ويظهر هذا التناقض بشكل حاد بخاصة في البلدان التي لديها مستوى

غير عال من التطور الاقتصادي الأمر الذي يولد ظاهرة القرصنة عن طريق الكمبيوتر أي الاستخدام غير القانوني وغير المرخص له والنشر لهذه أو تلك من منتوجات البرامج. فمن وجهة نظر علم الأخلاق أن القرصنة في الكمبيوتر عمل لا أخلاقي وغير مسموح به، لكن في أساسها تكمن الأسباب الاقتصادية التي لا بد من أخذها بعين الاعتبار عند النظر في هذه المشكلة.

ويفترض مبدأ accusacy الالتزام بالمعايير المتعلقة بالتنفيذ الدقيق للتعاليم في مجال استخدام النظم ومعالجة المعلومة، وبالموقف الشخصي والاجتماعي – المسؤول بالواجبات. إن تطبيق هذا المبدأ له معناه الخاص في حالات استخدام تقنية الكمبيوتر في المجالات الهامة اجتماعياً حيث عدم الانتباه البسيط أو اللامسؤولية يمكنها أن يتركا آثاراً هائلة.

يعد مبدأ accessibility أحد المبادئ الرئيسة في المجتمع المعلوماتي ويحدد حق المواطن في الحصول على المعلومة ويفترض سهولة المنال بالنسبة لكل فرد من افراد مجتمع التقنيات المعلوماتية وأي معلومة أخرى ضرورية له المسموح بها بالوصول إليه في أي وقت وفي أي مكان. إن هذا المبدأ موجه إلى الحؤول دون حدوث التقسيم المحتمل والممكن للمجتمع إلى أولئك الذين لديهم إمكانية الوصول إلى المعلومة و إلى هؤلاء الذين لا توجد لديهم هذه الإمكانية، التمييز الممكن على هذا الأساس. ومع ذلك، إن لهذا المبدأ أيضاً مكامن ضعف، ذلك لأن مجال المعلومة المسموح بها وسهلة المنال يمكن أن يكون ضيقاً للغاية وخاضعاً للرقابة.

ولقد وجدت المبادئ الأربعة المشار إليها أعلاه انعكاساً لها في القانون الدولي للعمل في مجال المعلوماتية والاتصال التلفزيوني الذي وضعته الهيئات القانونية في اغلب البلدان المتطورة عام 1996، لكن مضمونه الأساسي مرتبط بتنظيم بالدرجة الأولى، العلاقات الاقتصادية والقانونية في مجال تكنولوجيا المعلوماتية وبناءً على هذا القانون الذي فيه انعكست الثوابت الأخلاقية بطريقة

غير مباشرة فقط، وإن الشخصيات العادية والقانونية العاملة في مجال المعلوماتية والاتصال التلفزيوني يتقبلون بمحض إرادتهم الإلتزامات الدائمة التالية على أنفسهم:

1- عدم إنتاج، وعدم نسخ وعدم استخدام الوسائل البرمجية والتقنية التي حصل عليها بطريقة غير قانونية.

2- عدم خرق أو مخالفة المعايير المعترف بها الخاصة بحقوق المؤلف.

3- عدم مخالفة أسرار نقل الأخبار، وعدم ممارسة عملية الكشف عن النظم المعلوماتية وشبكات نقل المعطيات.

4- عدم السعي وراء الربح من استخدام العلامة التجارية التي تعود إلى شركة أخرى أو موادها.

إن اثر هذه القوانين يحدد في كثير من جوانبه بمستوى وعي كل فرد الذاتي وبموقف المجتمع من هذه المسألة الأخلاقية أوتلك وبمعيار وطريقة التأثير الاجتماعي في حالات مخالفة الثوابت المسجلة. فقد أحدثت في الولايات المتحدة وأستراليا وبريطانيا وعدد آخر من الدول المعاهد التي تبحث في قضايا التأثير الاجتماعي لتقنيات الكمبيوتر على الفرد والمجتمع اللذين يضعان التوصيات المناسبة وأساليب تطبيقها وإدخالها إلى الوعي الاجتماعي، ويتم إدخال اختصاصات خاصة بأخلاقية الكمبيوتر (المعلوماتية) في المؤسسات الدراسية.

وإن المعايير والمبادئ الواردة في مختلف القوانين تعكس الطبيعة التطبيقية لأخلاقية الكمبيوتر. وتكمن في اساسها بعض التصورات الأخلاقية التقليدية المتبعة التي تعد بمثابة مقياس لتقدير بعض الأفعال. لكن في الآونة الأخيرة، وبالعلاقة بتطور الشبكة العالمية للانترنت، تظهر الدراسات الموجهة إلى التأسيس لقاعدة نظرية اساسية لأخلاق المعلوماتية التي ستأخذ بالحسبان الصفات الخاصة

والخطوط الخصوصية لتنفيذ الأفعال في الوسط المحتمل لشبكة الكمبيوتر وإن ضرورة البحث عن المبادئ الخصوصية والمعايير والأساليب لتقدير مختلف الأفعال المرتبطة باستخدام تقنيات الكمبيوتر مشروطة بتلك الخصائص التي يكتسبها المجال المعلوماتي بدءاً من التسعينات من القرن العشرين.

إن التصورات الأخلاقية التقليدية تعد الإنسان هو الأساس، أي أنها تصور بصورة أساسية العلاقة المتبادلة بين الناس، في حين أن قضايا أخلاقية الكمبيوتر لا تفترض الشكل المباشر لهذه العلاقات لذلك لا تطبق عليها إلى درجة معينة، التصورات التقليدية. عدا ذلك، أن العمل مع الكمبيوتر غالباً ما يعد لعبة لها طبيعة اللعب وحسب هذا الخط من الإثبات توضع القاعدة الجديدة لتحليل قضايا أخلاقية الكمبيوتر. ويبرزون الموضوعات التالية التي توضح نواقص وجهة النظر التي تعتمد على إلحاق القيم الإنسانية العامة و'القاعدة الذهبية' للأخلاقية وغيرها من الثوابت الأخلاقية بقضايا أخلاقية الكمبيوتر :

1- من المستحيل الحساب بدقة في مصطلحات العواقب والآثار كيف تنعكس نتائج هذه أو تلك من الأفعال المرتكبة في 'الحقيقة المحتملة' على الواقع.

2- إن المسافة بين صاحب الفعل وموضوعه الذي يوجه إليه الفعل كبيرة جداً في شبكات الكمبيوتر الأمر الذي يضع إمكانية رد الفعل غير المباشر على الفعل والمسؤولية عن الأفعال المرتكبة موضع الشك. عدا ذلك، إن الأفعال ذاتها وآثارها تستطيع بصورة غير مباشرة ألا تكون مرتبطة الأمر الذي يعيق تطبيق مختلف العقوبات بحق – مرتكب الفعل.

3- إن الإغفال الشديد للأفعال في 'الحقيقة المحتملة' يغير تصور الفاعل عن ذاته، إنه غير ميال إلى النظر في تصرفاته من خلال موشور العلاقات الشخصية، وإنما ينقلها إلى مجال العمليات التقنية أو الألعاب الذهنية الأمر الذي يعيق آلياً عمل

المنظمات الأخلاقية للسلوك التي تفترض العلاقة بين الناس، أي، بين "أنا" و"أنت".

4- إن تحديد أهمية المعايير الأخلاقية ضمن مجال العلاقات الشخصية يؤدي إلى أن الإنسان حتى عندما يرتكب جريمة عن طريق الكمبيوتر لا يشعر بأنه مذنب و مسؤول عن أفعاله.

هذه فقط بعض المواد التي تشير إلى خصوصية المجال المعلوماتي المعاصر وإلى ضرورة التحليل الدقيق ومتعدد الجوانب للقضايا الناشئة في أطر أخلاقية الكمبيوتر. وإن شبكة الانترنت نفسها لا تقع في ملكية شخص محدد ما، أو شركة خاصة، أو مؤسسة حكومية أو بلد معين، وليس فيها تنظيم مركزي أو رقابة، إنها تعد من حيث المبدأ شبكة مفتوحة. إن عملية تكوين ونشر الانترنت والشبكات القريبة منه ... شكلت وإلى الأبد بنية الوسيلة الجديدة للاتصالات – في البنية الهندسية للشبكة، وفي ثقافة الاستخدام وفي التراكيب الفعلية للاتصالات. وتبقى البنية الهندسية للشبكة مفتوحة تقنياً لتساعد على الوصول العام الأوسع ولتعيق بجدية ادخال محدوديات حكومية أو تجاريةً.

يمكن للأساس النظري الجديد لأخلاقية الكمبيوتر (المعلومات) أن يكون مبنياً على التسليم بقيمة الوسط المعلوماتي ذاته، أي على التكنيك والتكنولوجيا والمعلومة. في هذه الحالة إن أي عمل يلحق الضرر إما بالتكتيك وإما بالتكنولوجيا وإمكانياتها له معناه السلبي، أي أنه لا أخلاقي والعكس بالعكس. إن هذه المادة هي بمثابة الأساس النظري وقياس التقدير لبعض الحالات والأفعال ولجزء من فئة الأفعال المتشابهة في مجال التكنولوجيا المعلوماتية. وفي سبيل إيضاح الأهمية العملية لهذه الطريقة عند تقدير السماح الأخلاقي وصحة الأفعال المحددة واختلافها عن التقليدية ننظر مثلاً في مسالة تقدير إحداث ونشر الفيروسات، فيروسات الكمبيوتر البرامج الحاملة للأضرار التي تعدي الكمبيوترات والتي تسرق وتدمر المعلومات.

إن التقدير السلبي لفيروسات الكمبيوتر يستقر من وجهة نظر علم الأخلاق التقليدي في مستقبل البلد الذي يعاني، أي أن التركيز الأساسي يكون على الضرر الأخلاقي الذي يلحق من قبل مثل هذا النوع من البرامج بأناس آخرين. وعلى ضوء صفات السلوك الخصوصية المشار إليها أعلاه في "الواقع المحتمل" تصبح جلية، إذ أن هذا التقدير لا يمس سبب ظهور البرامج الضارة ذاته ولا يعد هاماً بالنسبة الى أولئك الذين يحدثونها لذلك بالذات يكون غير كاف بشكل واضح. ومن المستحيل تقدير مشكلة فيروسات الكمبيوتر من وجهة نظر حساب الآثار والعواقب وكذلك عند استخدام "القاعدة الذهبية" للأخلاق: تعد المعلومة الموضوع الذي يوجه إليه عمل هذه البرامج، أما الإنسان فلا، وأما الأفعال ذاتها تحقق في الوسط المحتمل، وليس في مجال العلاقات الشخصية.

يحدث تقدير الافعال من وجهة نظر اخلاق المعلوماتية في أفاق تحديد تأثير هذا الفعل او ذاك على الوسط المعلوماتي. يشكل هذا الموقف قيمة المجال المعلوماتي، أي ان احداث ونشر فيروسات الكمبيوتر مستنكران لأنهما يضعان موضع الشك وجود هذا المجال. وأن افضلية هذه الطريقة تكمن في أنها تأخذ بالاعتبار وضع تقنيات الكمبيوتر في حياة الناس. والفعل المثالي في اطر المواد المشار اليها هو ذاك الذي لايحمل في النتيجة الضرر للمجال المعوماتي وانما على العكس من ذلك، أنه يحسنه. وأن المعيار الاخلاقي في هذه الحالة يستطيع أن يكون مشكلاً على النحو التالي ": اعتن قدر الامكان بتحسين الوسط المعلوماتي ولا تلحق الضرر به".

لكن لا بد من الاشارة الى ان فيروسات الكمبيوتر ايضاً تستطيع في ظروف معينه أن تعتبر ايجابية، ذلك لانها تكتشف الأمكنه الضعيفة والمرضية في تقنيات الكمبيوتر وتكنولوجيا الاتصالات التي إصلاحها يزيد من درجة الثقة بها، لكن حتى ذاك الحين مادامت الفيروسات ذاتها لا تضع موضع الشك امكانية وجود

المجال المعلوماتي مع الاختلاف في الطرائق المشار اليها في تحليل مشاكل اخلاقية الكمبيوتر مشروط بمجالات الحاق نتائج الدراسة التي اجريت. وان القوانين الاخلاقية موجهة الى التطبيق في تلك المجالات في المجتمع المعلوماتي التي توجد فيها امكانية السيطرة على الافعال. والطريقة الثانية تحاول العمل هناك حيث هذه الامكانية في حدها الادنى، الامر الذي نتيجته تركز الدراسات المعتمدة عليها حول صاحب النشاط نفسه وقيمة مع اعتبار المسؤولية الشخصية وتطور الوعي الاخلاقي الذاتي. اضافة الى ذلك، أن الاهتمام الكبير يعطى ايضاً لوضع الأساس النظري الذي عند الاعتماد عليه يكون من الممكن تحليل الحالات كل منها على حدة.

ويعد علم الأخلاق الأمنية أحد البدائل لمحاولات إلحاق المعايير والمبادئ الاخلاقية التقليدية بمشاكل الاخلاق في المجتمع المعلوماتي. هناك عدد كبير جداً من توصيفات مفهوم xarep. يورد أ. س. رايموند الذي يعد واحداً من المؤلفين الذين طوروا وروجوا لهذا الاتجاه في علم الاخلاق في كتابه" معجم هاكير الجديد" ثمانية توصيفات اهمها التالية : 1- المبرمج هو الذي تشكل دراسة الامكانيات الدقيقة وغير الواضحة للنظام غبطة كبيرة وهائلة له يختلف عن اكثرية المبرمجين الذين يكتفون في علمهم بالحد الادنى من المعارف الضرورية .2- المبرمج المتعصب أو المبرمج هو الذي تعطيه البرمجة العملية غبطة اكبر لا تقارن بشيء اكثر من التنظير حول مواضيع الكمبيوتر 3- الخبير او المتعصب في أي المجال، مثال" الهاكير الكوني" أو" الهاكير الزراعي". 4- الشخص الذي يشكل له حل المسائل المعقدة غبطة هائلة هو الذي يحب العمل بدون القواعد العامة المعمول بها وبدون محدوديات.

أن أول الـ" xarep وظاهرة الـ xarep cik ذاتها قد ظهرا كنمط حياة وسلوك معين في الولايات المتحدة الاميركية في الستينات بين جدران معهد

ماساتشوس التكنولوجي. وقد حرك هؤلاء الناس الرغبة في امتلاك خداع نظم الكمبيوتر ودفع التكنولوجيا إلى خارج حدود إمكانياتها المعروفة. يتشكل علم أخلاق الـ xareperua من عدد من القواعد والمبادئ والمعايير الموضوعة في وسط محترفي الكمبيوتر.

والأساسية منها مرتبطه أولا بالتصور" عندما يتقاسم الناس المعلومة مع الآخرين فأنهم يفعلون شيئاً جيداً جداً ومفيداً اجتماعياً. وبناءً على هذا التصور إعطاء الناس المهارة، أي اختراع البرامج بلا مقابل وبكل الطرق توفير استخدام الوصول إلى المعلومة والى مختلف موارد الكمبيوتر - هذا واجب أخلاقي لكل xarep" وثانياً يعتقد الـ xareper أن الدخول إلى نظام ببساطه بدافع المصلحة أو اللعب أمر طبيعي تماماً أن كان السارق في هذه الأثناء لا يسرق شيئاً ولا يكسر شيئاً ولا يخالف سرية النظام".

أن كل الـ xarep عملياً يلتزمون بالتصور الأول بإهدائهم كل الراغبين ثمار نشاطهم المهني. أما فيما يتعلق بالتصور الثاني فإن ليس كل شيء بهذه البساطة. أنه اكثر تناقضاً. فالعديدون يفترضون أن حقيقة التوغل في نظام غريب بحد ذاته يعد عمل لا أخلاقي. وفي هذا التصور قد صيغ من جهة ثانية مثال" الكسر الأخلاقي" بالذات الذي لا يلحق الضرر لا بالمعلومة ولا بالمستخدمين لها، وإنما في بعض الحالات يكون له آثاره الإيجابية بسبب أنه" يمكن اعتبار السلوك التالي: الدخول إلى النظام ومن ثم الشرح بالتفصيل لصاحبة كيف تم ذلك وكيف يمكن تغطية الشك الموجود في النظام مظهراً من مظاهر اللياقية الهيكرية" xareperua" الرفيعة".

ويقدرون في أوساط الهيكريين بشكل عام تقديراً عالياً للصداقة والمساعدة المتبادلة والاستقلالية الشخصية ومستوى المهارة الحرفية، وليس فيها تصورات عن الفوارق العنصرية والدينية والقومية وغيرها وكل انسان يقدر حسب قدراته ومواهبه وافعاله.

- إن ثوابت علم الاخلاق الميكري " xareperua" تتمتع بتفسيراتها الخاصة بها وتتعرض دائماً الى اعادة النظر فيها وتحويلها. أن ثقافة استخدام أو مستخدمي الجيل الأول من تياراتها الطوباوية والاتصالية والليبراليه والسرية قد شكلت شبكة باتجاهين متقابلين. فمن جهة اولى كانت مياله الى الحد من امكانية الوصول متيحة إياه للأقلية فقط من متعصبي الكمبيوتر الناس الوحيدين القادرين و الجاهزين لتقديم الوقت والطاقة للحياة في المجال السيبر نيتك. وتخلفت عن هذا العصر" روح الطليعيين" وأن حامليها ينظرون بعين الشك الى جعل الشبكة تجارية و بقلق ينظرون الى كيف يجلب تحقيق التطلع الى الاتصالات العامة الشاملة سهلة المنال لجميع الناس مع المحدوديات والمعاناة للانسانية كما هي. لكن بقدر ما تتراجع بطولة اول علماء الكمبيوتر تحت ضغط المجددين عن الاصل المعادي للثقافة للشبكة يبقى عدم شكيلة واستقلالية الاتصالات والفكرة التي تقول بأن الكثيرين يساعدون الكثيرين لكن كل فرد يتمتع بصوته الخاص وينتظر جواباً شخصياً".

أن كلمة" xarep" ( هاكير ) غالباً ما تكتسب في وسائل الاعلام المعاصرة دوياً سلبياً حاداً الأمر المرتبط بظهور الهاكيريين المخربين والمصنعين للفيروسات الذين لا يعتبرون هاكيريين في المعنى لهذه الكلمة، بالرغم من أنهم يسمون أنفسهم هكذا إذ أن نشاطهم الأساسي موجه إلى سرقة نظم الكمبيوتر أو ساينات الانترنت وإلى نهب المعلومات وكتابة (صناعة) فيروسات الكمبيوتر. لذلك إن المجتمع وكل جمعيات الكمبيوتر تكرههم، أما مصطلح"هاكير" فيستخدم في وسط الهاكيريين للإشارة إليهم إن دراسة مشكلة نشاط الهاكيريين في أطر أخلاقية الكمبيوتر مرتبطة بتحليل الدوافع السيكولوجية، والأسباب الاجتماعية الموجودة في أساس أفعالهم.

"إن علم النفس الحديث يؤكد على أن تعطش السلطة أو التعطش للتفوق على الآخرين هو المذنب بكل شيء... إن البربرية الكمبيوترية لا تختلف بشيء من أشقياء الشوارع. وإن أسباب سلوكهم متشابهة – عدم الرضاء والعدوانية

والحقد... وهؤلاء الأشخاص يمكن التأسف عليهم فقط .. المجتمع بالذات هو الذي يفرزهم بدرجة معينةً. وتظهر الدراسات أن السارقين في أساسهم هم الشباب والأحداث الذين يسعون بمثل هذه الأفعال إلى إثبات الذات وإلى تمجيدها. ويعتقد أن مرحلة ممارسة السرقة عادة تزول مع الزمن إن استمر الإنسان بالتطور في المجالين الفكري والأخلاقي. وإن كان العكس فإن تطور الخبرات في هذا المجال يؤدي إلى ظهور الأشخاص الذين لا يمكنك أن تسميهم سوى مرضى نفسيين.

ويمكن إبراز ثلاثية فريد من المفاهيم: سارق – هاكير – متخصص في مجال أمن الكمبيوتر. وإن الحدود بين فئات الأشخاص المشار إليها بهذه المفاهيم شرطية، أما التقدير الأخلاقي لنشاطهم يتحرك نحوه بصورة متعاظمة. إن أفعال السارقين لا أخلاقية، وأفعال الهاكيريين يمكن أن تكون أخلاقية، ويمكن أن لا تكون كذلك، أما تقدير نشاط المتخصصين في مجال أمن الكمبيوتر ونظمه إن كانت بالطبع منفذة بصورة مهنية يكون عادة إيجابياً فقط.

تتكون في أخلاقية الشبكات كنوع من أنواع أخلاقية الكمبيوتر المبادئ والقواعد العامة للعمل والتواصل على شبكة الانترنت. وإن مقدمتين أساسيتين أكثر شهرة لعلم أخلاق الشبكة هما:

1- إن ظهور الذاتية يحترم ويشجع عليه.

2- الشبكة شيء جيد، وتجب حمايتها والعناية بها والحفاظ عليها. إن المقدمة الأولى تعزز قيمة الحرية الفردية، وإن كل إنسان حر في البحث عن المعلومة المناسبة لاهتماماته ويستطيع عندما يريد أن يتواصل مع من يريد، والمقدمة الثانية هي المبدأ العام للموقف من الشبكة والعلاقة معها.

وهناك قواعد خاصة للنغمة الجيدة تنظم السلوك في الشبكة. وبناءً عليها لا ينصح بالقيام بتلك الأمور التي لا يشجع عليها في المجتمع المتحضر – الشتائم، توجيه الإهانة للناس، إشعال التفرقة القومية، كسر كلمة السر، وغير ذلك.

ويستنكر نشر الإعلان والدعاية عن طريق مجموعة من الأخبار أو عن طريق البريد الالكتروني. إن ما يسمى بمشكلة "can ceea" أي، الإرسال الآلي لكميات هائلة من الأخبار الإعلانية التي لم يكن المستخدم ليرغب في الحصول عليها.

وفي هذه العلاقة إنه عند التواصل عن طريق الانترنت لا يشاهد المتحادثان بعضهما، أما في وسط المستخدمين للشبكة يظهر السلينغ الفريد من نوعه الذي يسمح بعكس الانفعالات الخاصة في النص. الحديث هنا يدور حول ما يسمى بالسمايكيات (عن الإنكليزية – الابتسامات) التي تشكل مجموعات متنوعة من العلامات الخاصة والرموز والاشارات وعلامات الترقيم. إنها تسمح بإغناء النص وتزويده بالانفعالات لذلك إنها مشهورة كثيراً في المحادثات غير الشكلية. إلا أنه في بعض الحالات إن استخدامها لا ينصح به، إذ إنه ليس كل الناس تعرفها ويريدون رؤيتها في الرسائل. وإن استخدام الحروف ذات الصوت الحاد في آداب السلوك عبر الانترنت شبيه بالصريخ المرتفع الأمر الذي يعد علامة على الصوت أو اللهجة السيئة، ومن الطبيعي أن لا يتم التشجيع عليه.

وتوجد بين مستخدمي الشبكة كذلك أساليبهم في مكافحة محترفي أو مخالفي قواعد آداب السلوك في الانترنت. وإن نطاقهم يبدأ من الرفض البسيط للتواصل مع الشخص الذي يتصرف بصورة غير لائقة ليصل إلى اتخاذ الاجراءات الفعالة في مجال طرد المستخدم الذي يتصرف بطريقة غير أدبية من الشبكة.

وكما أشرنا أعلاه، إن تحليل حالات محددة يتمتع بأهمية خاصة في أخلاقية الكمبيوتر وفي علم الأخلاق التطبيقي بشكل عام، لذلك من المفيد النظر بحالة حقيقية واحدة كمثال على ذلك الحالة التي تنعكس فيها الجوانب المتعددة للمشاكل التي ينظر فيها في أخلاقية الكمبيوتر. والحديث سيدور حول قانون DMCA (قانون حماية حقوق المؤلف في العصر الرقمي)، الذي اتخذ وأقر عام 1998 في الولايات المتحدة الأمريكية وحول قضية المبرمج الروسي د.سكلياروف الذي

أعتقل بتهمة مخالفة هذا القانون. ففي هذا القانون تتقاطع المسائل القانونية والتكنيكية والأخلاقية التي ينظر فيها في أخلاقية الكمبيوتر بالذات.

كانت وثيقة DMCA قد اتخذت في الولايات المتحدة الأمريكية بطلب من الشركات التي كانت تمارس البزنس في صناعة التسالي "من جهة، إن إقرار وثيقة DMCA كان يهدف إلى تحقيق أهداف نبيلة - الحد من نسخ الموسيقا والأفلام وأي معلومات الكترونية تشكل مصلحة تجارية. وإن وثيقة Millenium يفرض محدوديات على الدراسات وعلى نشر المعلومات وأحداث البرامج المتعلقة بتشفير المعلومات".

"ومن جهة ثانية - بدأ الواقع والحقيقة أكثر تشدداً. فلقد ولدت الوثيقة عدداً من الفضائح المدوية التي أضحت إتهامات وملاحقات للعلماء والمبرمجين الذين يمارسون الكتابة السرية وليست قضايا في المحاكم ضد القراصنة والمجرمين الذين يكسرون حماية المعطيات الغريبة. وإن بعض صياغات هذه الوثيقة تفترض تفسيراً واسعاً للغاية، وأخرى تعطي إمكانيات غير محدودة للشركات - أصحاب حقوق التأليف لإتهام أي كان بمخالفة قانون DMCA".

ديتري سكلياروف مبرمج روسي من شركة "مسوفت" وصل الولايات المتحدة الأمريكية للمشاركة في المؤتمر الهاكيري "DefCon" الذي انعقد في لوس فيغاس من 13 حتى 15 تموز عام 2001. قرأ في هذا المؤتمر تقريراً عن تصميمه - البرنامج "Advanced Book Processos" الذي يزيل الحماية عن الكتب الإلكترونية لشركة Adobe. فبعد المؤتمر تم اعتقال سكلياروف من قبل عملاء إف. بي. آي بناء على دعوى تقدمت بها هذه الشركة بالذات التي طالبت بشطب هذا البرنامج من الاستخدام المفتوح. وبالنتيجة إن الشركة بعد أن أطلعت على جوهر القضية - سحبت دعوتها، عندئذ تقدمت الولايات المتحدة بدعوتها المبنية على أساس مخالفة قانون DMCA متهمة فيها سكلياروف وشركة "إلكومسوفت".

جوهر الاتهام انحصر في أن برنامج سكلياروف سمح برفع الحماية عن النسخ من الكتب الالكترونية التي وضعتها شركة Adobe. وفي هذه الأثناء يستطيع أي راغب "سحب" هذا البرنامج من سايت شركة "إلكومسوفت". وقدم جانب "الاتهام" وجانب "الدفاع" حججهم بـ"مع" و"ضد".

إن حجة "ضد" الرئيسة انحصرت في أن هذا البرنامج يخالف قانون "حماية حقوق المؤلف في العصر الرقمي" التي تعني بالذات العقوبة على إحداث وسيلة لتجاوز حماية البرامج من النسخ، هذا هو الجانب القانوني للقضية.

وإن حجة "مع" بدورها توصلت إلى، أولاً، إن هذا القانون يسمح بطيف واسع للغاية للتفسير، وثانياً، إن أي مشتري قد حصل على السلعة على أسس قانونية لا يمكنه أن يكون محدوداً في استخدامه. فلدى المستخدمين حقوقهم. إن أهمية هذا البرنامج مرتبطة بإمكانية نقل نسخة الكتاب من الكمبيوتر العادي إلى الكمبيوتر المحمول للعمل خارج المنزل عدا ذلك، إنه يعمل ويتعامل مع تلك الكتب التي كانت قد حصل عليها بطريقة قانونية وشرعية من شركة Adobe. وهذا الجانب التقني للقضية.

وقد انحصرت الحجة التالية "ضد" في الاتهام بالنشر غير القانوني لهذا البرنامج على أراضي الولايات المتحدة الأمريكية الأمر الذي يعكس الجانب الاقتصادي في القضية.

"لكن الملكية الفكرية اليوم تنتقل إلى تكنولوجيات جديدة. فإن كل شيء يمكن أن يكون مرقماً ومسجلاً على حوامل الكمبيوتر. وإن خصوصية المعلومات الرقمية تنحصر في أنها يمكن أن تكون منسوخة بسهولة. وحتى منقولة بسهولة إلى أية منطقة في المعمورة (بوساطة الانترنت)". ونتيجة لذلك تنشأ الصعوبات عند تحديد ماذا يجب اعتباره "انتشاراً". إن الانترنت ليس ملكاً لأية دولة ولا حدود فيه ولإمكانياته في متابعة من يحصل على المعلومات.

ويشكل عام إن الجانب الأخلاقي للقضية ينحصر في أن سكليار‌ۏف قد عانى من حيث الجوهر بسبب عمله المهني كمبرمج – علل، وأيضاً في أن بعض القوانين في العالم المعاصر تتناقض مع حق كل إنسان في حرية الكلمة. وهذه هي المشكلة التي لا تزال تنتظر حلاً لها.

وانحصرت قضية سكلياروف في أن كل الاتهامات قد رفعت عن المبرمج الروسي. لكن هذه نتيجة جزئية ومرحلية. والآن إن العديد من المحترفين في مجال تكنولوجيا المعلومات يبدون الهدوء المرتبط بأن أية أفعال لهم يمكن أن تكون من الناحية العملية بمثابة مخالفة لقانون DMCA. ومن جهة ثانية، لا يجوز نسيان كذلك حقوق المستهلكين الذين يحددون بشكل مصطنع من قبل الشركات الكبرى التي تدافع عن مصالحها بمساعدة التشريع والتقنيات الحديثة. إن كل هذا مرتبطٌ بأن مسألة المعلومة ذاتها تعد المسألة الأهم في ثورة المعلومات من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية. وتبقى المعلومة حتى الآن لغزاً.

وتشكل قضايا وموضوعات أخلاقية الكمبيوتر المنظور فيها هنا فقط جزءاً من التنوع الحقيقي لمواضيعها. وتوجد في أخلاقية الكمبيوتر كفصول معالجة بما يكفي مرتبطة بالقوانين الأخلاقية الحرفية العامة وكفصول جديدة تماماً تناقش منذ مدة قصيرة نسبياً، الأمر الذي يضاعف فقط الأهمية التطبيقية لهذا العلم في العالم المعاصر الذي مستقبله يعود بدرجة معينة إلى تلك الحلول التي تتوصل إليها أخلاقية الكمبيوتر.

ومن المؤسف أنه من الضروري الإقرار بأن في بلادنا لا توجد عملياً دراساتٌ متخصصة في مجال مشاكل أخلاقية الكمبيوتر، وأيضاً لا توجد ترجمات للأعمال الصادرة في الولايات المتحدة الأمريكية وبلدان أوربا الغربية. إن هذا العلم هناك يتطور ليس فقط على المستوى النظري، بل تقام محاولات محددة وملموسة لإلحاق نتائج الدراسة بالنشاط التطبيقي، وحتى بإدخال مختلف

المحاضرات والدروس في مجال أخلاقية الكمبيوتر أو المعلوماتية إلى المؤسسات التعليمية. إن مناقشة هذه المشاكل يتم التطرق إليها عند بعض البلدان العربية أحياناً في إصدارات خاصة في مجال الكمبيوتر. وفي مقدمتها الصحف والمجلات لكنها لم تلق رواجاً كبيراً، كقاعدة لا تستدعي للنقاشات.

إن كل مشاكل أخلاقية الكمبيوتر تتحلى عملياً بطبيعة ٬مفتوحة٬ ماسة أعداد متزايدة من الناس حسب تطور تكنولوجيا المعلومات. ومشترطة الأسئلة الجديدة التي تتطلب الإجابة عليها. ويمكن اعتبار المشاكل المرتبطة بتقدير نشاط الهاكيريين (Xarep og ) وبحماية حقوق المؤلف وحقوق الفرد في المجال المعلوماتي المشاكل الأكثر حدة وحيوية. لكن حتى في تلك المجالات لأخلاقية الكمبيوتر حيث وضع الأساس النظري لتحليل المشاكل الأخلاقية ووضعت المعايير الدقيقة والمبادئ المحددة والتوصيات مثلاً، في قوانين الكمبيوتر، تنشأ تلك الفرضيات التي لا تملك حلاً صحيحاً واضحاً.

إن مشاكل وقضايا أخلاقية الكمبيوتر كونها قضايا ٬مفتوحة٬ تتطلب تحليلاً لاحقاً متعدد الجوانب ومناقشة من قبل كل الأطراف ذات المصلحة. ويجب أن تعطى الكلمة لكل شخص، ويجب أن تؤخذ كلا الآراء في الحسبان.

# المصادر والمراجع

**المراجع العربية :**


1. حمد بكر، العليان الصالح، عثمان بن ناصر: **من قضايا الفكر في وسائل الإعلام**، الرياض الموكف 1980 ص **82**

2. **مصالحة محمد ،: الإعلام** العربي والصوت الآخر: التجربة في بريطانيا دار البيرق للطباعة والنشر 1988 ص 76

3. أبو أصبع، صالح خليل: **استراتيجيات الإتصال:** وسياسات وتأثيرات عمان: دار مجدلاوي 2004 ص 103

4. شفيق ،حسين: **الإعلام الإلكتروني** {د.م}، رحمة برش 2006 ص 32

5. أبو عرجه، تيسير: **الاإعلام والثقافه الاعلاميه**، الموقف والرسالة دار مجدلاوي 2003 ص 55

6. أبو عرقوب ابراهيم: **الاتصال الانساني ودوره في التفاعل الاجتماعي** عمان: دار الجدلاوي 2005 ص 17

7. كرادش، فاطمة نصر، العبد، عاطف عدلي ، الاعام **القضائي العربي واستخداماته بين الجاليات العربيه** دار الفكر العربي 2005 ص 111

8. الأسس التربويه والاعلامية للصحافة المدرسية: دار الفكر العربي 2004 ص 92

9. خضور أديب: الإعلام **المتخصص الاقتصادي الرياضي الثقافي الكافي العلمي خصائص الكتاب للإداعه والتليفزيون** دمشق: المكتبه الاعلاميه 2005 ص 56

10. خضور أديب: **الاعلام والأزمات، دمشق** المؤلف 1999 ص 78

11. بدر،: **الاعلام الدولي دراسات في الاتصال والدعاية الدولية** القاهره: دار قباء للنشر 1998 ص 37

12. حاتم، محمد عبدالقادر: **ديموقراطية الاعلام والاتصال** القاهره، الهيئه المصريه العامه للكتاب 1996

13. شعبان، حمدي: **الاعلام الأمين وادارة الأزمات والكوارث** القاهرة الشركه العربيه المتحده 2004 ص 152

14. مهنا، محمد نصر: **في النظرية العامه للمعرفه الاعلاميه للفضائيات العربيه والعولمه الاعلاميه والمعلوماتيه** . الاسكندريه: المكتبه الجامعيه 2002 ص 92

15. الجمّال، راسم: **نظام الاتصال والاعلام الدولي الضبط والسيطره** . الدار المصريه اللبنانيه 2005 ص 103

18. الكسيف . سمارز: **الحقوق في حياتنا**، سفر لوف موسكو طبقه ثانية 2000 ص 66

19. سمرنوف . أ . ي . **حقوق الانسان في عصر العولمه**: موسكو 2005 ص 12

20. يوبوس تويوسوف .ف.ي . **الاعلام الجماهيري والفكر الستهلاكي**، موسكو 2010 ص 132

21. ابراهيموف .أ.ز . **عيوب الاداره والداره البيئية**، موسكو 2006 ص45

16- مكادي،حسن عماد،**الاعلام ومعاجة الازمات**:الدار العربية اللبنانية 2005 ص 107

17-الحماصمي،محمد،سعيد احمد: **الاعلام التربويفي مجالات الرياضة والاستثمار و اوقات الفراغ** القاهرة:مركز الكتاب للنشر 2006 ص 56

18-شمس الدين:اشرف توفيق :**الصحافة والحماية الجنائية للحياة الخاصة**:دراسة مقارنة القاهرة:دار النهضة العربية 2007ص28

19-صادق عادل محمد:وادارة الازمات: **مدخل نظري-تطبيقي** القاهرة:دار الفجر 2007 ص 150

20-ابراهيم الدسوقي عبده: **التلفزيون والتنمية** دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر 2002 ص88

21-البطريق،يونس احمد:**السياسات الدولية في المالية** .الاسكندرية: الدار الجامعية 2004 ص16

**المراجع في اللغة الروسية:**

1- غوسايف أ.أ. ابير سان.و.غ **الاخلاق** موسكو 1998 ص62

2-موراكوف.س.أ:المبادئ **الاخلاقية للصحفيين التلفزيونيين** (تجار بالقوانين الاخلاقية) موسكو1994 ص 70

3-بوغريستام.أ.:**حرية الصحافة في المجتمع الديمقراطي**: كتاب الطاولة في اخلاقيات الاعلام: ناروتو.1992 ص 100

4-لامبيت .أ.إ: **الاخلاص للواجب الصحفي** .عن الطرق الاخلاقية في المهنة الصحفية م.1998 ص72

5-بتر اكويوف أ.أ:امم **الامثلة**،موسكو1998 ص 82

بيرما .أ:**حياة الحيوانات**،موسكو 2009 المجلد1 ص 272 ص66

7- ارخانجلسكي .ل.م.: **الاخلاق الانسانية**، موسكو 2008 ص 102

8-ابريسيان.إ: **فكرة الاخلاق والبرامج الاخلاقية** – المعارية، موسكو الطبعة الثانية 2008، ص 198

9- سالوفيوف .أ.ي:   **توالاخلاق المتبادلة والحقوق**، موسكو 1992 ص103

10-ايراموف د.ر.:**الاخلاق المهنية للصحفي: تناقضات التطور** ، والبحث عن افاق،موسكو الطبعة الثانية معدلة 2003 ص 75

11-سوغمانوف. يورف: **دور الاخلاق و التربية الاخلاقية في الادارة** . فلادمير 2008 ص 105

12-كازانتوفا: **المسائل الاجتماعية للاخلاق المهنية للصحفي**، موسكو طبعة ثالثة معدلة ،2010 ص88

13-ايفانوف .ف.س: **المسائل الاخلاقية للنشاط الابداعي للصحفي**، موسكو 2009 ، وهناك ايضا المسؤلية الاجتماعية للصحفي، موسكو 2008 ص115

14-زدورفينا.ف.ي: **الموضوعات الاجتماعية والبيئة،طبيعتها ودورها الاجتماعي**، الاسس المدنية والسكلوجية،كتاب معدل طبعة ثانية، موسكو 2007 ص113

15-حقوق الانسان: **الاعلام العام لحقوق الانسان** ،البند 19، كتاب بدون مؤلف ص23

16-اوتشوناف، س: **الاعلام_الاخلاق_البيئة**. موسكو 2008 ص116

17-يكترينابورغ: **الحقوق والاخلاق في عمل الصحفي** ، موسكو 2007 ص 89

# الاعلام والأخلاق التطبيقية
## للصحفي في عصر ما بعد الحداثة










عمان - شارع الجامعة الأردنية
مقابل كلية الزراعة
تلفاكس : 7798 533 6 00962
ص.ب 1527 عمان 11953 الأردن
E-mail: info@alwaraq-pub.com
E-mail: halwaraq@hotmail.com

www.alwaraq-pub.com